

Cătălin Varga

**Structuri retorice și omiletice
reflectate în unele scrieri ale
Noului Testament**

Cătălin Varga

*Structuri retorice și
omiletice reflectate
în unele scrieri
ale Noului Testament*

Editura MEGA
Cluj-Napoca
2019

*Tipărită cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului Andrei,
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și
Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului*

DTP și copertă:
Editura Mega

Redactor:
Simina Baumgarten

© Cătălin Varga, 2019

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

VARGA, CĂTĂLIN

Structuri retorice și omiletice reflectate în unele scrieri ale Noului Testament

/ Cătălin Varga. – Cluj-Napoca: Mega, 2019

Conține bibliografie

ISBN 978-606-020-134-2

2



EDITURA MEGA | www.edituramega.ro
e-mail: mega@edituramega.ro

*Părinților Profesori Stelian Tofană și Vasile Gordon,
cei care mi-au descoperit tainele analizei
exegetice respectiv omiletice,
Cu recunoștință.*

Cuprins

PREFAȚĂ.....	11
ARGUMENT.....	16
INTRODUCERE.....	26
CAPITOLUL I. ELEMENTE DE RETORICĂ ÎN LIMBAJUL APOSTOLIC.....	36
CAPITOLUL II. SCHIMBAREA LA FAȚĂ ÎN EVANGHELIA DUPĂ SFÂNTUL LUCA – O STRUCTURĂ OMILETICĂ?.....	43
2.1 Textul în versiunea greacă, în câteva traduceri moderne și traducerea noastră.....	43
2.2 O interpretare teologică a episodului.....	49
2.3 Analiza episodului din prisma trăsăturilor specifice omileiei.....	59
2.4 Are acest episod lucanic o structură omiletică?.....	64
CAPITOLUL III. UNGEREA DIN BETANIA (IOAN 12, 1-8) – O STRUCTURĂ OMILETICĂ?.....	68
3.1 Textul în versiunea greacă și în traducerea noastră.....	68
3.2 Problematika personajului „Maria”.....	71
3.2.1 <i>Tradiția patristică cu privire la istoricitatea personajelor din scena ungerii din Betania.</i>	77
3.2.2 <i>Este Maria din Betania un personaj controversat?</i>	79
3.3 Analiza versiunilor sinoptice	80
3.3.1 <i>Raportul teologic al celor trei narațiuni.</i>	84
3.4 Dinamica dintre narațiunile sinoptice și cea de la Ioan.....	90
3.5 Structura omiletică și retorică a pericopei.....	95
3.5.1 <i>Contactul dintre tradițiile ungerilor în stadiul transmiterii lor omiletice.</i> ..	95
3.5.2 <i>Pericopa Ioan 12, 1-8 din perspectiva unui peroratio retoric.</i>	100

3.5.2.1 Sfântul Apostol Ioan și posibilele sale abilități retorice pe scurt.....	100
3.5.2.2 Retorica pericopei ungerii din Betania.....	105

CAPITOLUL IV. MAREA PREDICĂ A SFÂNTULUI APOSTOL

PETRU DIN IERUSALIM (FAPTELE APOSTOLILOR 2, 14–36).....	111
4.1 Textul în versiunea greacă și în câteva traduceri moderne.....	111
4.2 Premise teologice ale cuvântării.....	115
4.3 Structura omiletică a cuvântării.....	120
4.4 Urmările imediate ale predicii – dezideratul oricărui propovăduitor.....	125

CAPITOLUL V. RETORICA ÎNDEMNULUI LA SUPUNERE FAȚĂ DE AUTORITĂȚILE CIVILE (ROMANI 13, 1–7).....

5.1 Textul în versiunea greacă și în traducerea noastră.....	129
5.2 Relația dintre autoritatea politică și cea religioasă rezumată în Sfânta Scriptură pe scurt.....	133
5.3 Dinamica supunerii față de autoritatea civilă	139
5.4 Retorica supunerii în <i>Romani</i> 13, 1–7	151
5.4.1 Retorica epistolei către <i>Romani</i> (analiză secvențială).....	151
5.4.2 Supunerea față de autorități din perspectivă retorică	178

CAPITOLUL VI. RETORICA PORUNCII EXCLUDERII

INCESTUOSULUI DIN BISERICĂ (1CORINTENI 5, 1–5).....	187
6.1 Textul în versiunea greacă și în traducerea noastră	187
6.2 Scurte precizări isagogice privitoare la contextul general al imoralității din Corint.....	190
6.3 Punctarea problematizării corintene	193
6.4 Sclavie și libertate în problema incestuosului	194
6.5 Retorică pentru reclusiune în <i>1Corinteni</i> 5, 1–5.....	199

CAPITOLUL VII. IMNUL DRAGOSTEI PAULINE (1 CORINTENI 13) – O CONSTRUCȚIE RETORICĂ?.....

7.1 Textul în versiunea greacă și în câteva traduceri moderne.....	205
7.2 Dragostea (ἀγάπη) premisa forte a imnului dumnezeiesc.....	207
7.3 Un posibil scop al structurii retorice și poetice a imnului.....	211

CAPITOLUL VIII. RETORICA EPISTOLEI CĂTRE GALATENI A SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL.....

8.1 Noțiuni introductive.....	223
8.2 Structura retorică și literară a epistolei pe scurt.....	226

8.3 Modelul retoric al epistolei, propus de biblistul H. D. Betz și criticile aduse acestuia.....	232
CAPITOLUL IX. SFÂNTUL APOSTOL PAVEL ȘI RETORICA	
EPISTOLEI LUI DUMNEZEU CĂTRE FILIPENI 1, 12–21.....	260
9.1 Textul în versiunea greacă și în traducere proprie	260
9.2 Contextul și interpretarea pericopei.....	263
9.3 Elemente de retorică identificate în textul (1, 18–26).....	279
CAPITOLUL X. EVREI 13, 10–14 – O PREDICĂ CE MILITEAZĂ	
PENTRU SEPARAȚIA CREȘTINISMULUI DE IUDAISM?.....	284
10.1 Textul în versiunea greacă și în traducere proprie	284
10.2 <i>Evrei 13</i> ca o predică ce rezumă întreaga epistolă.....	288
10.2.1 <i>Probleme legate de autenticitatea lui Evrei 13 în lumina cercetărilor moderne</i>	288
10.3 Este textul din <i>Evrei 13, 10–14</i> un îndemn omiletic la despărțirea Cultului creștin de cel iudaic?.....	297
10.4 Structura omiletică și retorică a epistolei către <i>Evrei</i> și în special a capitolului 13.....	315
CAPITOLUL XI. RETORICA ESHATOLOGIEI EPISTOLEI 2PETRU..	
325	
11.1 Noțiuni introductive strict legate de autor și destinatari	325
11.1.1 <i>Problema pseudoepigrafiei</i>	325
11.1.2 <i>Destinatarii epistolei</i>	337
11.2 Dimensiunea teologică a epistolei	340
11.2.1 <i>Hristologia epistolei</i>	340
11.2.2 <i>Soteriologia epistolei</i>	342
11.2.3 <i>Eshatologia Epistolei</i>	344
11.3 Eshatologie și Retorică în <i>2Petru</i>	346
11.3.1 <i>Analiza discursului eshatologic ca premisă pentru persuasiune</i>	346
11.3.2 <i>Analiza discursului retoric</i>	357
CAPITOLUL XII. PATHOS-UL ȘI HRISTOCENTRICITATEA	
CUVÂNTĂRILOR APOSTOLICE, CHEIA UNEI PREDICI REUȘITE..	366
12.1 <i>Pathos</i> -ul verbal: emoții și trăiri reprezentate.....	366
12.2 <i>Pathos</i> și hristocentricitate în predica apostolică.....	370
CONCLUZII.....	376
BIBLIOGRAFIE.....	387

Prefață

Nevoia abordării unui asemenea subiect biblic, care este aproape absent în preocupările bibliștilor români, se impune de la sine. Această cercetare, foarte minuțioasă și bine articulată, a părintelui doctorand Cătălin Varga, fost student de-al meu, se adaugă altori încercări, de acest fel, între care aş aminti lucrarea părintelui profesor de la București, Constantin Preda, care abordează Cartea „Faptele Apostolilor”, din perspectiva criticismului retoric biblic.

Cercetarea de față, în schimb, își propune să lărgască orizontul, abordând, pe același filon, alte câteva pericope nou testamentare, după cum afirmă însuși autorul: „Acest nou capitol de hermeneutică biblică, dorim să-l dezvoltăm în această lucrare științifică, extinzând viziunea criticismului retoric și asupra altor cărți nou testamentare, cum ar fi: Evanghelia după Luca, Faptele Apostolilor, 1 Corinteni, Galateni, Filipeni și Evrei, completându-l cu cerințele specifice domeniului de omiletică și retorică”.

Trebuie spus că, această cercetare, pe lângă faptul că acoperă un mare gol în literatura de specialitate românească, este, totuși, nefinalizată, fiindcă, așa cum afirmă, din nou, autorul în concluziile sale, este doar un prim pas ce așteaptă să fie completat cu alte analize retorice de calitate, pe toate cărțile Noului Testament (desigur, doar acolo unde nevoia unui astfel de demers exegetic se impune de la sine): „De aceea, cerem îngăduință părerilor critice ale specialiștilor, răbdare din partea cititorilor, împreună colaborare pe acest tărâm frumos al criticismului retoric biblic cu oricine este deschis pentru continuarea acestui proiect și, nu în ultimul rând, putere și sănătate de la Bunul Dumnezeu, să pot înainta cu cercetarea și pe alte zone ale Noului Testament, care au rămas omise; dar, în speță, și pe zona Vechiului Testament – iar prin aceasta dezvălui, conform paradigmei retorice a sintagmei „vreau să vă fac cunoscut fraților” (2 Pt 3,1), liniile viitorului meu proiect de cercetare biblică”. Așadar, putem să spunem că așteptăm, cu viu interes, finalizarea acestui proiect științific, necesar peisajului bibliografic biblic românesc!

Retorica (lat. *rhetorica* / gr. *rētorikē*) este un domeniu vechi de studiu,

aparținător spiritelor nobile, fiind în antichitate apanajul celor mai titrați vorbitori în public. Cel ce stăpânea cu succes această artă a preafrumosului uman, avea acces la cele mai bine păzite secrete ale spiritului, la însăși taina unei persoane, ceea ce făcea din el, un nemuritor al epocii. Definițiile antice ale retoricii, în schimb, cu greu comportă o viziune unanimă: pentru Aristotel, filozofia și retorica erau un dat organic; pentru Platon, țelul retoricii era multiplicarea binelui în societate; filozoful Zeno spunea că tehnica retorică aduce celui în cauză o serie de avantaje în viață; Quintilian definea retorica ca fiind „arta discursului frumos” etc.

Criticismul retoric biblic, în schimb, este un subiect de cercetare relativ nou, adus în atenția specialiștilor internaționali, prin contribuția biblistului german H. D. Betz, despre care, autorul lucrării de față, spune cu curaj, că are unele minusuri evidente la nivelul construcției exegetice, punctându-le atât în Argumentul cărții, cât și la capitolul dedicat analizei Epistolei Sfântului Pavel către Galateni.

În vara anului 1974, cu ocazia unui Congres General al Asociației bibliștilor din întreaga lume „Studiorum Novi Testamenti Societas” (SNTS), ținut în Suedia, biblistul german H. D. Betz, susține o comunicare intitulată sugestiv „*The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*”, care, se pare că, a inițiat un nou drum în lumea cercetărilor biblice, pe această temă. De atunci, și până în prezent, numeroși cercetători și profesori de Noul Testament (Barrett, Aletti, Davies, Meyer, Aune, Meeks, Swetnam, Hübner, Bunker, Jewett, Hughes, Watson, Mitchell etc.), au adăugat termenul de „Retorică” în multe din titlurile noilor lor cercetări.

Însă, așa cum punctează critic și părintele Cătălin Varga, înainte de a sistematiza o Epistolă a Noului Testament după categoriile retoricii clasice a lui *prescript, exordium, narration, propositio, probatio, paraenesis, postscript*, trebuie avut în vedere faptul că o Epistolă noutestamentară nu este o cuvântare energică în fața unui auditoriu cochet, deși avea și rolul de a fi citită în Biserică la serviciul liturgic (Col 4,16).

Retorica inspirată de Dumnezeu epistolelor pauline, trebuie analizată în contextul ei. Spre deosebire de Epistola către Galateni, scrisă în grabă, din nevoia de a mai îndrepta ce se putea, în interiorul comunității, Epistola către Romani, spre exemplu, poate fi analizată retoric mai cu succes, fiindcă ea a fost redactată fără a fi supusă la prea multe presiuni de ordin social. Gândită ca o expunere a teologiei sale, Epistola Sfântului Pavel adresată creștinilor din Roma, spre deosebire de cea către Galateni, oferă o serie întreagă de argumente dialectice, construite retoric din punctul de vedere al texturii limbajului și al ideilor: 1,18–32 (argumentare expozitivă) / 2, 1 – 3, 20 (text

argumentativ); 3, 21–26 (argumentare expozitivă) / 3,27 – 4,25 (text argumentativ); 5, 1–21 (argumentare expozitivă) / 6,1 – 7,25 (text argumentativ); 8,1–30 (argumentare expozitivă) / 8,31 – 11,36 (text argumentativ); 12,1 – 15,7 (text exortativ); 15,8–13 (concluzii). Fiecare secțiune expozitivă, respectiv argumentativă a Epistolei către Romani, dezvoltă o teologie tradițională, pe care autorul crede că o are în comun cu creștinătatea romană, imprimând totodată și unele secvențe retorice care merită a fi identificate și explicate în context. Este exact ceea ce face părintele Cătălin Varga când abordează, din perspectivă retorică, persuasiunea paulină a supunerii (*ὑποτάσσω*) față de înaltele autorități romane imperiale de la acea vreme (*Rom* 13,1–7).

Cu privire la celelalte abordări retorice propuse în volumul de față, autorul dă dovadă de un spirit analitic echilibrat – deziderat la care însuși subscrive încă din Argumentul cărții, identificând textele cu un puternic accent retoric, pe care le analizează mai apoi, din perspectiva tehnicii persuasive. Așa este cazul, spre exemplu, în capitolul dedicat Epistolei către Filipeni, unde autorul preia verbul *προκοπή* analizându-l din latura lui persuasivă, menit să sporească încrederea creștinilor în propășirea Evangheliei Domnului Iisus Hristos, chiar dacă logica detenției pauline, minimaliza orice șansă. Forța retorică a acestei expunerii, este fără îndoială, o mostră din ceea ce-a însemnat elocința cuvântărilor apostolului neamurilor, ele depășind, în genialitatea lor, orice formă închistată a raționamentului liniar.

De asemenea, pasajele invocate analizei retorice din epistolarul corintean vin să demonstreze și ele, particularitățile stilistice ale Sfântului Pavel, care devine, fără îndoială, unul dintre cei mai gustați predicatori ai Bisericii primare, rămânând, peste veacuri, paradigmă tuturor celor însărcinați cu povara frumoasă a evanghelizării.

Destul de provocatoare este analiza retorică a părintelui Cătălin Varga pe episodul Schimbării la Față a Domnului Iisus, varianta lucană, o abordare originală încă din start. Autorul propune o interpretare inedită în spațiul biblic românesc, marșând pe teza potrivit căreia întreaga narațiune folosită de Sfântul Luca ar avea la baza ei o predică aparținătoare cultului creștin primar, prin care se propovăduia, pe baza unei experiențe pragmatice, dumnezeirea lui Iisus Hristos (2Pt1,16–18; 1In 1,1–4). În cele ce urmează, redau concluzia autorului: „Se vede, de departe, că pe lângă motivul teologic (dumnezeirea Mântuitorului) reliefat printr-o predică expozitivă, Sfântul Luca își organizează predica și potrivit modelului chiasmic, adică acea formă de paralelism invers, care se concentrează asupra unei teme principale. Vedem că versetele aliniate potrivit paralelismului invers: A – B – C / C¹ – B¹ – A¹ sunt doar niște artificii literare, care anunță, de fapt, miezul evenimentului: apropiata clipă a

Patimilor Mântuitorului, sau după structura chiastică de mai sus, nucleul D, adică: „care arătându-se întru slavă, vorbeau despre sfârșitul Său pe care avea să-l împlinească în Ierusalim” (v. 31). Sfântul Luca operează trei cercuri de paralelisme concentrice neprelucrate, orientate la margine asupra motivului urcării pe munte (A – A'), într-o progresie imediată centrată pe transfigurarea Mântuitorului și pe vocea Tatălui din ceruri (B – B'), totul culminând cu apariția celor doi mari profeți ai Vechiului Testament: Moise și Ilie (C – C').

Desigur, salutăm apariția acestei teze originale în peisajul biblic românesc, însă rămân o multitudine de întrebări deschise legate de faptul, dacă Sf. Luca a avut, într-adevăr, în minte, această preocupare retorică, atunci când a istorisit evenimentul Schimbării la Față, sau, astfel de artificii de subtilități exegetice țin doar de apanajul unor specialiști dornici de a adăuga mereu ceva nou scrisului lor, inventând ceea ce autorii originali n-au intenționat?

Ultimul capitol, este gândit bine în iconomia întregii cercetări, fiindcă vine, la nivel practic, să disemineze rezultatele obținute, constituindu-se într-un interesant Manual de practică omiletică, în care se punctează cheia unei predici reușite. Indispensabil predicatorilor, *pathos*-ul este – crede autorul cărții de față – secretul transmiterii mesajului cuvântului direct la inima ascultătorilor, indiferent dacă predica acestuia a beneficiat sau nu de un *captatio* elocvent, de argumentare stufoasă, de un stil oratoric-literal bine îngrijit sau de o încheiere exortativă adecvată. Legătura emoțională a predicatorului cu audiența sa este calea sigură de receptare a mesajului cuvântului rostit și de schimbare a vieții ascultătorilor potrivit puterii acestuia (cf. 2 Cor 2,10; Evr 4,12).

Dincolo de toate aceste reflecții, pe care le-am subliniat la modul general, marele merit al cărții de față este însăși tema ei, la care se adaugă dezvoltarea unei metodologii proprii de cercetare în domeniul criticismului retoric biblic, pe care autorul o prezintă în Argumentul lucrării.

De asemenea, încercarea de oferire a unei traduceri proprii unor texte biblice, însoțite de multe note infrapaginale explicative, care doresc să desfacă toate nuanțele originale ale limbii Noului Testament; analiza retorică prudentă, care delimitează inspirat retorica biblică, cu particularitățile ei dinamice, de retorica clasică înțepenită în structuri și sistematizări aristotelice; vastul material bibliografic, fac din lucrarea de față, una reprezentativă pentru spațiul biblic românesc, putând fi considerată un demers de pionierat, care se cere, însă, îmbunătățit și actualizat și de alte viitoare cercetări de specialitate.

Cinste părintelui nostru doctorand pentru contribuția de față, căruia îi recomandăm să completeze proiectul său editorial printr-o nouă apariție

care să atingă și alte structuri retorice ale Noului Testament și, de ce nu, pe viitor, și pe cele ale Vechiului Testament, domeniu teologic în care se specializează printr-o teză de doctorat!

În încheiere: *Plus ultra!*

Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană

Argument

Am ales această abordare științifică din cel puțin câteva considerente. În primul rând, deoarece o astfel de cercetare, care își propune să analizeze structura omiletico-retorică a unei cărți nouotestamentare sau a unei perioade a acesteia, în iconomia întregii cărți, aproape că lipsește din peisajul studiilor teologice românești. Avem la îndemână manualele de introducere în Omiletică și Catehetică ale părintelui Vasile Gordon; cartea *Kerygma apostolică în predica Sfântului Apostol Pavel* a părintelui Costachi Grigoraș și câteva studii teologice¹; dar care ating sumar problematica propusă, de aceea credem noi, că un astfel de demers aparținător disciplinelor Noului Testament, Omileticii și Retoricii, dublat de o bună cunoaștere a teologiei și exegezei biblice, este unul mai mult decât stringent. Semnalăm totuși ca fiind de un real interes cercetării noastre, cartea părintelui Constantin Preda, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, care este o cercetare științifică de un real aport. Ea propune o nouă abordare a cărții Faptele Apostolilor, din perspectiva criticismului retoric, un nou capitol de hermeneutică modernă², introdus de biblistul german H. D. Betz³ în spațiul

¹ Dumitru Belu, „Predica apostolică”, în *Mitropolia Ardealului*, vol. XI, nr. 1–3, 1966, pp. 100–108; Constantin Galeriu, „Mântuitorul Iisus Hristos, Învățătorul nostru Suprem”, în *Ortodoxia*, vol. XXXV, nr. 1, 1983, pp. 34–60.

² Walter Jost, Wendy Olmsted, *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004; Carl Joachim Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 128, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000; Roderick P. Hart, Suzanne M. Doughton, *Modern Rhetorical Criticism*, Pearson, Boston, 2005; Lahcen E. Ezzaher, *Writing and Cultural Influence: Studies in Rhetorical History, Orientalist Discourse, and Post-Colonial Criticism*, Peter Lang, New York/Frankfurt am Main, 2003; Duane F. Watson, Alan J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, coll. *Biblical Interpretation Series*, vol. 4, E. J. Brill, Leiden, 1994; George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1984; Jim A. Kuypers, *Rhetorical Criticism: Perspectives in Action*, coll. *Lexington Studies in Political Communication*, Lexington Books, Lanham, 2009.

³ Hans Dieter Betz, *Galatians*, coll. *Hermeneia*, Fortress Press, Philadelphia, 1979.

biblic, și care a făcut o bună impresie în lumea cercetării biblice contemporane, deși a fost întâmpinat cu multe obiecții⁴. Acest nou capitol de hermeneutică biblică dorim să-l dezvoltăm în această lucrare științifică, extinzând viziunea criticismului retoric și asupra altor cărți noutestamentare, cum ar fi: Evanghelia după Luca, Faptele Apostolilor, 1Corinteni, Galateni, Filipeni și Evrei, completându-l cu cerințele specifice domeniului de Omiletică și Retorică. Cărțile noutestamentare alese nu sunt aleatorii, ci le-am vizat pe cele mai sugestive, iar unele pericope biblice, ce voalează o savuroasă textură omiletică, am decis să le traduc eu însumi (fără a emite pretenții de mare traducător biblic, după cum greșit s-ar putea înțelege), cu intenția de a bolda unele nuanțe retorice – ceea ce constituie un alt argument pentru originalitatea acestei cercetări. Astfel că, lucrarea de față nu își arogă dreptul exhaustivității, dată fiind amploarea temei, însă lasă o ușă deschisă spre o viitoare abordare a altor pericope omiletice ale Noului Testament.

În al doilea rând, am ales această temă și cu scopul de a propune o metodologie proprie cu privire la studierea retoricii apostolice, în care propun ca prim pas metodologic prioritatea textului grecesc și oferirea celei mai acurate traduceri ale pericopei respective (aceasta doar în cazurile celor mai sugestive din punct de vedere retoric). În toate celelalte cazuri de preluări de versete biblice, am folosit cea mai nouă diortosire din spațiul ortodox, *Biblia Anania*, urmând mai apoi, o scurtă decantare a motivului teologic, ca în final, cu un ultim pas metodologic, să insist pe identificarea structurilor retorice sau omiletice inspirate de Dumnezeu aghiografului (în funcție de caz⁵), care au stat la baza conceperii pericopei narative sau epistolare.

⁴ Pentru o critică bine argumentată împotriva perspectivei retorice a lui H. D. Betz, cu privire la interpretarea epistolei către Galateni, recomandăm celebra lucrare: Mark D. Nanos, *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2002, 517 p.

⁵ Mulțumesc pe această cale prietenului meu, domnului Pastor Conferențiar Universitar Doctor Iacob Coman, pentru prețioasele dumnealui sugestii pe marginea cărții, dar mai ales pentru această viziune profund teologică, a mutării accentului de pe sursa umană pe adevărata sursă a mesajului biblic, cea dumnezeiască. Pare o modificare minoră, însă cântărește enorm, ea schimbă întreg universul cercetării biblice, căci nu este același lucru să afirmi că Apostolul Pavel este autorul epistolelor sale, sau să spui că Însuși Dumnezeu prin mâna apostolilor Săi a scris cărțile Sfintei Scripturi. Cum de asemenea, nu este același lucru să spui că retorica biblică este o construcție umană, sau să afirmi că ea este un mod prin care Dumnezeu vorbește omului elevat. Înțelegând acest fundamental adevăr, că toată Scriptura este de Dumnezeu inspirată, inclusiv structurările sale retorice sau omiletice (2 *Timotei* 3, 16), nu mai poți să te raportezi oricum la ea, ci doar cu reverență, cu decență și cu teamă de a nu tulbura Duhul Sfânt din ea. În lumina acestui adevăr, toate rezultatele critico-textuale ale unor bibliști atei în cugetul lor, care lovesc științific în organicitatea și inspirația Sfintei

Întreaga investigație, culminând cu prezentarea scopului indirect al autorului și cu argumentele stilistice pe care le-a folosit în iconomia propovăduirii sale, într-o persuadarea publicului țintă.

Cercetătorul francez R. Moynet, un clasic al retoricii biblice, a dezvoltat în urmă cu câteva decenii o metodologie de identificare și studiere a structurilor retorice cuprinse în textul biblic, pași metodici pe care i-am preluat în cercetarea de față. Întâi de toate, spune R. Moynet, cercetătorul trebuie să decanteze textul, oferind explicații filologice și critico-textuale. Însă atrage atenția cu privire la traducerea originalului, căci există riscul ca prin actul traductologic, să se piardă unele nuanțe definitorii pentru identificarea structurilor retorice⁶. Tocmai pentru evitarea acestui neajuns exegetic, am insistat cu foarte multe intervenții, în aparatul critic al traducerilor mele, iar pe alocuri am hotărât să las originalul fără traducere proprie (cum este spre exemplu cazul imnului iubirii din *1 Corinteni* 13 – unde iubirea *agapē* datorită dimensiunii retorice a textului, devine de-a dreptul imposibil de tradus, căci e greu să-i desfaci toate nuanțele). Se impune pe urmă, spune metodistul nostru francez, studierea diferitelor nivele retorice ale textului, prin „rescrierea lui” – adică prin introducerea semnalelor grafice necesare, care să delimiteze structura retorică de cea epistolară sau narativă. Noi am ales să evităm acest pas metodic, fiindcă, după cum bine spune Părintele Profesor Ioan Chirilă, există riscul ca punând o simplă virgulă nelalocul ei, să desfigurezi structura retorică originală⁷ – de aceea, am hotărât să lăsăm textul să curgă de la sine, potrivit intenției autorului.

Scripturi, par desuete, frizând de multe ori ridicolul. Sunt convins la nivel de duh, că nu poți să te apropii de Biblie, care este Cuvântul revelat al lui Dumnezeu, cu aparatul științific sau cu metodologia de lucru specifice analizei hermeneutice sau istorico-gramaticale științelor literare, filologiei în general. Este aprioric greșit și este o hulă la adresa Sfântului Duh să te apropii de Textul Sacru, cu aceeași atitudine cu care te apropii critic față de Homer, Shakespeare sau Eminescu. Este exact teama ce ne-a însoțit în tot acest demers, ca nu cumva să forțăm identificarea unor presupuse structuri retorice acolo unde poate nu este cazul. Dacă s-a întâmplat aceasta, rog pe Milostivul Dumnezeu să mă lumineze, pe Sfântul Pavel să mă ierte dacă i-am pus în gură cuvinte ce nu-i aparțin, iar pe cititorii mei, îi rog să mă îngăduie.

⁶ Roland Meynet, *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, pp. 309–315.

⁷ Ioan Chirilă, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 173: „Acest artificiu formal, împărțirea în capitole și versete, are indubitabil o valoare pozitivă, dar el creează baza logistică pentru fragmentarea unității multora dintre pericopele care numai în unitatea lor, transmit ceva de factură dinamică. Se produce o focalizare excesivă pe un verset în detrimentul întregului, multe ediții scripturistice introduc chiar boldări de text pentru a conduce atenția lectorului spre aceste puncte culminante ale exprimărilor literare și nu revelate... Aceste inserturi sunt exemplul cel mai bun pentru afirmarea caracterului subiectiv al demersului de acest gen. Să nu fiu înțeles greșit, apreciez lucrarea în sine, dar credința mea lăuntrică este că un text unitar, o pericopă fără secționări are o dinamică mult mai evidentă”.

În final, totul trebuie să culmineze cu interpretarea retorică a textului, analizându-l după categorialul clasic al retoricii greco-romane, spune R. Meynet⁸. Trebuie să spunem că și în acest punct, avem rezervele noastre. Fiindcă dacă analizezi retoric un text biblic, după paradigma retorică postmodernă, care datorită trecerii timpului, și-a schimbat puțin ethosul față de ceea ce însemna în antichitate – și nu reușești să înțelegi aceasta; există riscul să ratezi întâlnirea cu intenția voalat retorică a textului biblic.

Dincolo de această nepotrivire ontică, obligatoriu trebuie accentuat faptul că apostolul lui Hristos, nu s-a preocupat să propovăduiască după cerințele retoricii greco-romane, căci nu acesta era scopul evanghelizării. Creștinismul primar nu prea folosea persuasiunea retorică sau forța argumentativă pentru a-și prezenta teologia⁹, cu excepția câtorva cazuri, pe care le-am studiat în cercetarea de față. Se poate totuși, ca propovăduitorul apostolic, doar să uzeze de unele tehnici retorice, în scopul persuadării publicului țintă, nicidecum să folosească întreaga structură a unei retorici judiciare, deliberative sau epideictice. Este evident și faptul că argumentarea apostolică, se construiește pe un fundal iudaic, care nu are de-a face cu principiile retoricii clasice – cum nici creștinismul nu are, fiindcă țelul retoricii clasice, era de a-l convinge pe ascultător cu privire la o cauză pentru care retorul pleda, indiferent dacă această cauză, avea sau nu, vreo legătură cu adevărul obiectiv¹⁰. Așadar, țeluri total opozante, căci creștinismul era preocupat de propovăduirea Adevărului, Care era Însuși Hristos (*Ioan* 14, 6), nicidecum de mușamalizarea lui, după paradigma retorilor antici de succes. Tocmai de aceea, analiza retorică a biblistului H. D. Betz pe epistola Sfântului Pavel către Galateni, este o forțare textuală și contextuală, este o ratare a întâlnirii cu textul grecesc și cu intențiile lui fragmentar deliberative sau epideictice, nicidecum judiciare, după cum am arătat la capitolul respectiv. Acesta este așadar, riscul criticismului retoric biblic postmodern, exegetul are toate șansele să identifice greșit presupuse structuri retorice, care de fapt nu au existat în mintea autorului original, tocmai pentru că în loc să pătrundă în mintea Apostolului Pavel, după cum ne-a propus spre exemplu, biblistul C. Dodd¹¹, a preferat să filtreze întreaga operațiune, prin filtrul gândirii postmoderne

⁸ Roland Meynet, *Rhetorical Analysis*, pp. 309–315.

⁹ Willi Braun, „Rhetoric, Rhetorality and Discourse Performances”, în vol. *Rhetoric and Reality in Early Christianities*, (Willi Braun ed.), Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 2005, p. 2.

¹⁰ V. V. Bîcov, *Estetica Antichității târzii*, trad. de Lucian Dragomirescu, Editura Meridiane, București, 1984, p. 233.

¹¹ C. H. Dodd, *New Testament Studies*, Manchester University Press, Manchester, ²1954, pp. 67–128.

– o eroare logică nepermisă. Dacă îl urmărim îndeaproape pe Sfântul Pavel în corespondența sa cu corintenii, vedem că acesta discreditează procedeele tradiției oratorice clasice (*1Corinteni* 1, 17; 2, 1–5; 2, 13; *2Corinteni* 11, 6), el le considera inutile în comparație cu adevărul mesajului creștin. Însă fiind un bun cunoscător al culturii păgâne, promova totuși apelul la mijloacele retoricii clasice, numai în cazul în care propovăduitorul creștin, se afla fie în dispute cu intelectualii păgâni ai vremii, fie argumenta unele teze creștine, care dublate de unele tehnici retorice atent selecționate, persuadea mai cu succes publicul țintă¹². Așa este și în cazul Sfântului Pavel, face apel la unele structuri retorice de cuvinte, numai atunci când își propune să argumenteze valoarea credinței creștine și adevărul Evangheliei. Reticența sa față de retorică, cum bine se observă în corespondența corinteană, se datorează faptului că acești creștini din Corint, socoteau mai de preț arta oratorică a lui Apollo (*Fapte* 18, 24; *1Corinteni* 1, 12) decât adevărul creștin însuși¹³.

¹² Tincuța Cloșcă, „Ornamentele Retoricii Clasice și cei trei mari Părinți Capadocieni”, în *Studii Teologice*, nr. 1, 2014, pp. 117–118.

¹³ Problema corinteană, privitoare la inteligența lumii de atunci, ce își găsea vârful de lance în arta retorică, era că nesocotea supremația Evangheliei. De aceea, prima temă majoră pe care o tratează apostolul Pavel, în secțiunea 1, 17 – 3, 4, ca un antidot la afinitatea corintenilor pentru filosofia și retorica păgână, este Evanghelia și taina propovăduirii ei. Aceasta are în centrul ei, Crucea lui Hristos, prin care s-a manifestat înțelepciunea cea tainică a lui Dumnezeu. De aceea, între cele trei noțiuni (Evanghelia, Cruce și Înțelepciune) există o legătură interdependentă. În calitate de apostol, sfântul Pavel se simte dator să le arate corintenilor sensul adevărat al celor trei noțiuni, precum și implicațiile acestora pentru comunitatea lor, pentru că înțelegerea eronată a acestora stătea la baza dezbinărilor din Corint (1, 10–16). Apostolul precizează atât felul, cât și conținutul central al Evangheliei sale: „*dar nu întru înțelepciunea cuvântului, ca să nu rămână deșartă crucea lui Hristos*”. Prin această exprimare, sunt puse în antiteză două expresii: „înțelepciunea cuvântului” și „crucea lui Hristos”. Prima expresie, face referire probabil la arta retorică, elocinței care era la mare cinste între corinteni. A doua expresie, foarte sugestivă, sintetizează conținutul Evangheliei: lucrarea de salvare a lumii realizată de Mântuitorul Hristos, care culminează în Crucea Sa. Astfel, lucrarea de mântuire înfăptuită de Hristos, este caracterizată de sfântul Pavel, ca fiind manifestarea înțelepciunii și puterii lui Dumnezeu, avându-și fundamentul ultim în bunăvoința Tatălui. Aceasta se manifestă în lume între cei ce cred în propovăduirea „cuvântului crucii”: „*a binevoit Dumnezeu să-i mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii*”. Aceasta este calea prin care cei ce cred ajung să-l cunoască pe Dumnezeu, și astfel să se împărtășească de mântuire. Această înțelepciune a lui Dumnezeu stă în opoziție cu înțelepciunea acestei lumi. Având ca bază afirmațiile profetului Isaia, sfântul Pavel lansează o serie de întrebări retorice (1, 20) inspirate din Vechiul Testament (*Isaia* 19, 11; 33, 18; 44, 25; *Iov* 12, 17) prin care evidențiază nebunia înțelepciunii omenești: „*Unde este înțeleptul? Unde este cărturarul? Unde este cercetătorul acestui veac? Oare n-a arătat Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia?*”. Aceste întrebări retorice, surprind diferitele tipuri de „înțelepciuni” prezente în lumea antică. Prima întrebare folosind cuvântul „înțelept” (*sophia*), face referire la învățații

(1Corinteni 1, 20–21). Aici era o problemă de atitudine și de mentalitate, căci se deturna importanța Evangheliei, iar intervenția Apostolului Pavel împotriva inteligenței care vine de pe urma retoricii, trebuie înțeleasă în context – căci nu mai găsim o astfel de atitudine împotrivoare retoricii, în celelalte epistole ale sale. Ba mai mult decât atât, Sfântul Pavel nu era împotriva vorbirii frumoase, căci altfel, cum am putea înțelege textul din *Coloseni* 4, 6: „Cuvântul vostru să fie întotdeauna plăcut, dres cu sare, ca să știți cum trebuie să-i răspundeți fiecăruia¹⁴”, ci el era împotriva atitudinii de a face din retorică un scop în sine, pentru validarea unor interese pur personale (cazul „superapostolilor” din Corint). Retorica, trebuie să rămână pentru creștinism, doar o simplă unealtă, cu ajutorul căreia, mesajul Evangheliei, să fie mai rodnic propovăduit. De fapt, în acest punct constă originalitatea cercetării noastre, acolo unde majoritatea bibliștilor și cercetătorilor au văzut doar construcție retorică; noi am ales să fim prudenți, întrebând discret dacă nu cumva modelul criticismului retoric propus de pionierul H. D. Betz și urmașii acestuia, nu face altceva decât să forțeze textul original, impunându-i perspective exegetice contemporane, care nu au nimic în comun cu intenția autorului?... Evident, nu putem spune că nu există retorică în scrierile

sau filosofii greci. A doua întrebare prin utilizarea termenului „cărturar” care se folosea de obicei în spațiul iudaic, pentru rabini sau învățători ai Legii, îi viza pe iudei. A treia întrebare folosind substantivul „cercetător”, care este rar întâlnit, are o arie semantică mai largă cuprinzând pe celelalte două întrebări anterioare, iar precizarea că aceștia aparțin „acestui veac”, evidențiază caracterul efemer al acestora, precum și opoziția lor cu „veacul care vine”, adică cel eshatologic. A patra întrebare, rezumând pe cele precedente, evidențiază și ea nebunia înțelepciunii acestei lumi în opoziție cu lucrarea lui Dumnezeu, care copleșește toate valorile învățate de aceasta. Prin urmare, a supune adevărul Evangheliei la picioarele elocinței retorice, este o adevărată nebunie, de care se făceau vinovați creștinii din Corint – doar în contextul acesta înțelegem frustrarea apostolului Pavel față de arta retorică. A se vedea William F. Orr, James Arthur Walther, *1 Corinthians*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1976, p. 151; Simon Kistemaker, William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, Baker Books, Grand Rapids, 1953, pp. 49–55; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1987, p. 73.

¹⁴ Specialist al epistolei către Coloseni, Părintele Profesor Olimpiu Benea, bazat pe concluziile unor bibliști de marcă, susține ideea unei abordări retorice a epistolei, de genul unei retorici deliberative, fără a respinge însă elemente ale retoricii epideictice (demonstrative). Însă și el apelează la mult calm în luarea unei poziții, fiindcă deși epistolele pauline au unele aspecte retorice, ele totuși nu pot fi încadrate sistemului retoric antic. Retorica Bisericii, spune autorul, diferă de genul stabilit de Aristotel, sursa ultimă pentru persuasiunea mesajului creștin este Dumnezeu Însuși, nu retorul priceput. A se vedea Olimpiu-Nicolae Benea, „Perspective Hermeneutice Ortodoxe în Interpretarea Epistolei către Coloseni”, în *Studii Teologice*, vol. 13, nr. 4, 2017, pp. 133–134.

Noului Testament, dar nici nu putem face din fiecare epistolă sau evanghelie, o construcție retorică ce păstrează cu fidelitate împărțirea retorică pe palierele deja consacrate de Aristotel și Quintilian, ale lui *expositio*, *probatio*, *peroratio*, *exordium* etc., după cum propune biblistul B. Whiterington de exemplu. Cred că cel mai bine este adoptarea unei viziuni prudente, calea de mijloc, școala echilibrului exegetic – căci numai astfel, vom putea crede că înțelegem ceva din structura, limbajul și imagistica Noului Testament.

De asemenea, un mare biblist catolic, Raymond Brown, recunoscut internațional, trage un semnal de alarmă cu privire la criticismul retoric biblic. El recomandă precauție în încercările de a detecta în epistolele Noului Testament, elemente retorice sofisticate, deoarece nu putem fi siguri dacă sfântul Pavel urmărea sistematizarea epistolelor sale, după paradigma retorică antică¹⁵. În teza sa de doctorat, părintele Mihail Nagy, propune și el ideea prudenței, încercând o delimitare a retoricii clasice de retorica biblică, deoarece există unele diferențe nete între cele două stiluri. O primă mare diferență este prezența paralelismului concentric¹⁶ utilizat de retorica biblică, spre deosebire de cea clasică unde predomină dezvoltările lineare. O altă diferență majoră este sistematizarea discursului: retorica antică, utilizează 5 părți mari (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memorabilia*, *actio*); retorica biblică în schimb, se rezumă doar la o singură parte (*dispositio*). Acest lucru se datorează faptului că, spune părintele Nagy, retorica biblică este descriptivă și nu prescriptivă – astfel că, stilul biblic, nu stabilește norme exacte în ceea ce privește *buna vorbire* sau *buna scriere*¹⁷.

¹⁵ Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York/London, 1997, p. 412: „Cu siguranță, anumite caracteristici sunt împrumutate din limbajul Vechiului Testament, atmosfera argumentativă și exortativă de exemplu, asamblând retorică deliberativă, este prezentă în unele pasaje pauline; însă ele sunt dominate de Legea Legământului (rib) prin care Dumnezeu judecă poporul Său (Isaia 3, 13–15; Miheia 6, 1), și nu de retorică greco-romană”.

¹⁶ Paralelismul concentric sau Chiasmul, este o formă de paralelism invers care se concentrează asupra unei teme principale, autorul unei lucrări alege această structură lingvistică cu scopul de a reda cât mai bine semnificația pe care dorește să o comunice. Denominatorul comun este structura simetrică, și de aici se pornește spre o anumită formă de inversiune a ordinii cuvintelor în enunțuri paralele. Un exemplu ar fi modelul A și B care este simetric lui B¹ și A¹, aici enunțurile din A și B se reflectă în oglindă ca într-o imagine inversă în enunțurile din A¹ și B¹. Caracteristica esențială a unei structuri chiasmice o redă pivotul (în cazul nostru afirmația „aceștia o fac din iubire”), în jurul căruia se concentrează întregul, de aceea cea mai eficientă descrierea este dată prin sintagma *paralelism concentric*. A se vedea John Breck, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic*, trad. de Ioana Tămăian, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, pp. 26–29.

¹⁷ Mihail Nagy, *Retorica Discursului Profetic Isaianic*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2017, pp. 26–28.

Am încercat să rezolv aporia presupusei retorici a Noului Testament, în penultimul capitol, cel dedicat retoricii epistolei *2Petru*, la primul subcapitol, cel legat de problema pseudoepigrafiei epistolei, unde în **argumentul E** al paternității petrine, am emis o ipoteză proprie, pe care o susțin cu multă precauție însă. Ipoteza noastră susține faptul că existența unor figuri retorice prezente în epistolele noutestamentare, se datorează *secretarilor sfinților apostoli* (*1Petru* 5, 12), foarte buni cunoscători de limbă greacă și de cultură retorică, care au înfrumusețat stilistic scrierea apostolică, însă aceasta în prezența autorilor, care și-au dat girul pentru implementarea stilului rafinat (cazul epistolei *2Petru* spre exemplu, care surprinde prin elocința ei stilistică). Este ipoteza noastră originală de lucru, care își așteaptă criticile din partea specialiștilor.

Gândind cu seriozitate la toate aceste riscuri exegetice expuse mai sus, recunoaștem însă cu toată smerenia, că acest risc al identificării forțate, ne-a urmărit, și încă ne urmărește și pe noi; tocmai de aceea, nu dorim să postăm în lumini exhaustive, ci îi rugăm pe specialiști, să se pronunțe cu privire la veridicitatea celor concluzionate în cercetarea de față.

Trebuie spus de asemenea, că retorica este o disciplină în continuă dezvoltare. Luând în considerare potențialul ei interdisciplinar, pare puțin dezamăgitor faptul că zona studiilor biblice, prin metodologia ei dezvoltată de H. Betz sau G. Kennedy, ca să amintesc doar două nume sonore în domeniu; a limitat participarea retoricii doar la domeniul istorico-critic¹⁸. Pentru o contribuție la dezvoltarea interdisciplinară a retoricii biblice, va fi nevoie în viitor, de depășirea stadiului strict al criticismului retoric biblic, propus de germanul H. Betz, care numai acesta, are încă multe lacune spre a fi pe deplin acceptat de comunitatea științifică; și pășirea spre o abordare filozofică sau socială a retoricii biblice. Ne propunem atingerea acestui deziderat, într-o viitoare abordare a temei, una mult mai complexă. Pentru volumul de

¹⁸ Pentru depășirea sincopei, cercetătorul J. David Hester Amador a încercat deja primul pas. Se numește „retorica puterii”, o metodologie ce își propune depășirea graniței criticismului retoric biblic, prin promovarea a trei strategii științifice. Prima, vizează însumarea tuturor aspectelor teoriilor despre retorică de până acum, generând astfel o metodologie alternativă – însă fără pretențiile unei abordări exhaustive. A doua strategie, caută să construiască la modul reflexiv, activitatea critică de orice fel. Ultima strategie, va încerca pe baza datelor culese, să deschidă noi teritorii hermeneutic-retorice, relevante înțelesului obiectiv al unui text, făcând din studiile biblice, domenii mult mai flexibile zonei interdisciplinare. Pentru mai multe detalii a se vedea J. David Hester Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament. An Introduction to a Rhetoric of Power*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, vol. 174, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999, pp. 46–47.

față însă, vom rămâne doar în zona restrictivă a criticismului retoric biblic nou testamentar. Mai trebuie spus faptul că, această disciplină își propune în primul rând să eticheteze toate exprimările retorice cuprinse în Biblie, după modelul întreprins de către evreul Judah Messer Leon în urmă cu aproximativ șase secole în urmă, carte facsimilizată secolul trecut¹⁹. Acest model medieval, este actualizat de către opera cercetătorului E. W. Bullinger²⁰, care îmbunătățește tematic metodologia. Interesul crescând de dată recentă, pentru studierea retoricii biblice, vine ca un răspuns genuin la întrebarea: „După critica formei, ce urmează?”, adresată de biblistul J. Muilenburg, în discursul său inaugural din anul 1968, cu ocazia întrunirii generale a asociației mondiale „Society for Biblical Literature”²¹. Păstrând logica celor afirmate, putem spune cu toată modestia că această carte, vine să răspundă unei alte întrebări legitime: „Unde se află criticismul retoric biblic românesc nou testamentar în momentul de față?”.

Evident că tema în sinea ei, este una foarte bogată, structurile omiletice și retorice fiind prezente la tot pasul în scrierile Noului Testament²². Mărturie

¹⁹ R. Bonfil, *Nofet Zuhim on Hebrew Rhetoric by Judah Messer Leon*, Jewish National and University Library and Magnes, Jerusalem, 1981.

²⁰ E. W. Bullinger, *Figures of Speech used in the Bible*, Eyre&Spottiswoode, London, 1898.

²¹ Wilhelm Wuellner, „Where is Rhetorical Criticism Taking Us”, în *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 49, no. 3, 1987, pp. 450–451.

²² În acest punct, putem ridica următoarea problematizare, care este de maximă importanță pentru obiectul cercetării noastre: care este legătura dintre scrierea antică și discursul oral? Cercetătorii spun că scrierile în spațiul elenistic antic, erau folosite în serviciul oralității; este binecunoscut faptul că exercițiul scrierii antice, intra în strânsă relaționare cu discursul oral. Cuvântul scris avea funcția de a-și asigura imortalitatea, mesajul scris era imuabil, el având darul de a trece mai departe indiferent de prezența autorului său. Însă multe din scrierile antice, în special cele cioplite în piatră, aveau menirea de a fi rostite mai apoi public; de aceea scrisul era în serviciul oralității – un mijloc de comunicare cu masele, în general rostit sau cântat (A se vedea Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, coll. *Key Themes in Ancient History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 61–63). Așa se explică, spunem noi, faptul că multe dintre scrierile arhaice, sunt inscripționate în versuri, pentru că într-o societate predominant orală, cea mai bună metodă de preservare a unei idei, era îmbrăcarea acesteia în ținută poetică. Tocmai de aceea, întâlnim într-un procentaj destul de ridicat chiasmul biblic în scrierile apostolice, căci acesta avea la bază, funcția paralelismului concentric al poeziei ebraice. Îmbrăcate în textură poetică, învățăturile Noului Testament erau mai ușor de memorat. Credem că și apostolii erau la curent cu aceste norme literare universale, iar scrierile lor (evangelice, istorice, epistolare sau apocaliptice) aveau drept scop, să fie rostite de către un bun comunicator, în mijlocul Bisericii. Era ca și când autorul ar fi de față la serviciul liturgic, și ar predica cu pathos audienței strânsă în jurul cinei euharistice – este evident, că o astfel de *scriere-discurs*, avea la baza ei anumite tehnici retorice, atent selecționate, cu scopul de a persuadea publicul țintă. După cum spune și biblistul B. Whiterington III, specialist în retorică biblică, majoritatea documentelor în Antichitate,

despre aceasta avem și din scrierile Sfinților Părinți, care vorbesc deslușit despre educația greco-romană a Sfântului Pavel – este evident că nu era străin de tehnicile retorice ce facilitau îmbunătățirea discursului oral al vremii²³. Noi le-am analizat exegetic și teologic doar pe cele mai evidente dintre acestea, urmând ca probabil într-o ediție viitoare, să includem și alte noi pericope omiletice ale Noului Testament, și de ce nu, chiar și pe cele numeroase din Vechiul Testament; elaborând un adevărat tratat, ce se anunță încă de pe acum, păstrând proporțiile, o provocatoare lucrare de pionierat în cercetarea biblică românească.

Un ultim argument este de ordin personal: după ce la studiile de Licență am realizat o cercetare eminamente exegetică noutestamentară²⁴, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, am considerat studiile de la Master, ca fiind o nouă oportunitate de a-mi deschide orizontul cercetărilor, abordând studiul Noului Testament și din perspectiva cerințelor teologiei practice (Omiletică și Retorică), cu scopul de a-mi consolida viziunea teologică. Prin urmare, cartea de față, net îmbunătățită cu timpul, are la baza ei, Teza mea de Dizertație în domeniul Teologie Ortodoxă.

erau citite cu voce tare (*Fapte* 8, 27–30). Ele serveau ca surogat pentru comunicarea orală, pentru discursul public – cultura predominantă fiind o cultură a oralității. Doar un procentaj foarte scăzut dintre antici, știau să scrie și să citească; de aceea documentele scrise pot fi văzute în spațiul creștin drept omilii, menite să ofere un anumit efect retoric audienței – în special unul persuasiv. Identificarea acestor structuri omiletice și retorice, și evident explicarea lor istorico-critică, este de fapt obiectul cărții noastre, de care nădăjduim să ne achităm cu probitate. A se vedea Ben Whiterington III, *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*, Cascade Books, Eugene, 2009, p. 184.

²³ Ryan S. Schellenberg, „Revisiting Patristic Testimony on Paul’s Rhetorical Education”, în *Novum Testamentum*, vol. 54, no. 3, 2012, pp. 354–368.

²⁴ Titlul Tezei mele de Licență este următorul: *Tip/Antitip Eshatologic în lumina epistolei 2 Petru*, realizată sub atenta coordonare a Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, și susținută în anul 2014 la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Cercetarea a fost în majoritatea ei publicată pe diferite capitole, în Revistele Teologice de specialitate din țară și din străinătate: Cătălin Varga, „Noi perspective privind autenticitatea epistolei 2 Petru”, în *Journal of the Orthodox Center for the Advancement of Biblical Studies*, vol. 8, no. 1, 2015, pp. 1–8; Cătălin Varga, „The Isagogy of the Sacred Epistle 2 Peter (First Part)”, în *Revista Teologică*, vol. XXIV, nr. 2, 2014, pp. 99–116; Cătălin Varga, „Elemente de Isagogie în epistola 2 Petru (partea II): Brevilocvente abordări teologice”, în *Astra Salvensis. Review of History and Culture*, vol. IV, no. 7, 2016, pp. 149–157; Cătălin Varga, „Îndumnezeire și restaurare între typos și antitypos în cea de-a doua Epistolă a Sfântului Apostol Petru”, în *Studii Teologice*, vol. XI, nr. 1, 2015, pp. 187–238.

Introducere

Predicile sfinților apostoli, reflectă în esența lor *kerygma* Bisericii primare, revelată direct sau indirect sub inspirația Sfântului Duh. Sfântul Apostol Pavel spre exemplu, prezintă propovăduirea apostolică, fiind în strânsă comuniune cu misiunea Bisericii:

„Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși? Dar nu toți s-au supus Evangheliei, căci Isaia zice: Doamne cine a crezut celor auzite de la noi? Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin Cuvântul lui Hristos” (*Romani* 10, 13–17).

Cuvântul are puterea, pe de o parte, de a-i întări pe creștini în credință, de a-i face să crească în sfințenie, iar pe de altă parte, deține puterea de a converti pe cei care nu sunt creștini, oferindu-le, deci, și lor posibilitatea de a participa la acea moștenire la care sunt cu toții invitați. Cuvântul își manifestă puterea sa în viața pământească a creștinilor, și va fi garanția fiecăruia în ceea ce privește fericirea pentru cei aleși, după momentul morții. Motivul zidirii, se referă la existența pământească a creștinilor (particulară și comunitară), iar cel al moștenirii, la viața veșnică²⁵. În cazul de față, propovăduitorul luând postura unui înțelept care construiește întru eternitate²⁶, alege să-și consolideze credința la temelia Logosului lui Dumnezeu (*Ioan* 1, 1–3) comunicat nouă oamenilor, creaturilor raționale²⁷, gest care avea să

²⁵ Constantin Preda, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, EIBMBOR, București, 2005, pp. 34–35.

²⁶ Irina Petraș, „Paul Goma și starea de fericire”, în *România Literară*, nr. 47, 25 noiembrie 2011, p. 12.

²⁷ Logosul, așa cum este dezvăluit el în prologul iohanic, fiind drept Fiul lui Dumnezeu – ca revelație a Tatălui, joacă un rol important în istoria creștinismului. Unele voci moderne înclină să creadă că doctrina Logosului este întemeiată pe relatarea din *Facere*, avându-și însă rădăcinile în baza oralității scrierilor sapiențiale; alții identifică Logosul iohanic în expresia *Dabar Yahveh* a Vechiului Testament (*Isaia* 55, 10–11; Înțelepciunea lui Isus Sirah

interfereze istorii, devenind icoana credinciosului de mai târziu. Valoarea sacramentală a Cuvântului, o înțelegem noi creștinii cel mai bine, deoarece creștinismul este în sinea lui o religie a cuvântului²⁸. Fie că el îmbracă forma unor adevăruri revelate, fie o mărturisire de credință sau o rugăciune, Cuvântul instrumentează forma prin care Dumnezeu Se coboară la oameni (Ioan 1, 14) pentru a-i ridica la Sine. Părintele John Breck²⁹ vede în substraturile Cuvântului o unitate tainică, și anume tăcerea (*Dumnezeu vorbește din tăcere*) prin intermediul căreia creează întregile structuri ale creației.

Trebuie să recunoaștem însă și o prioritate cronologică a slujirii învățătoarești, după cum ne învață Însuși marele Propovăduitor Iisus Hristos: „Mergeți așadar, și faceți ucenici³⁰ din toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-i să păzească toate câte vi le-am poruncit. Și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul lumii” (Matei 28, 19–20)³¹. Mesajul Sfântului Apostol Matei rămâne același, pentru toate rasele și culturile pământului, omul devenind ucenic în urma predicării Cuvântului de către oamenii lui Dumnezeu. Acestuia, ascultând Evanghelia, îi pare rău de trecutul vieții sale păcătoase, și se apropie cu pocăință de Mântuitorul Hristos, născându-se la o viață nouă prin intermediul Sfântului Botez, rămânând statornic în credință. După cum bine putem

18, 15–16); creștinii însă s-au folosit de acest termen pentru a evoca revenirea lui Mesia, deși, mult mai recentă este dogma preexistenței Fiului (Logosului) din Tatăl. A se vedea Ioan Chirilă, „Despre Logos, Creație și re-creație”, în *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa*, vol. LIII, nr. 2, 2008, pp. 96–97.

²⁸ Ioan C. Teșu, „Valoarea sacramentală a Cuvântului”, comunicare susținută în plenul Conferinței Naționale *Text și Discurs Religios*, ediția I-a, Iași (5–6 decembrie 2008).

²⁹ John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, EIBMBOR, București, 1999, p. 7.

³⁰ Verbul grecesc *matheteusate* este unul destul de rar întâlnit în cărțile Noului Testament, el putând fi echivalat cu acțiunea de a evangheliza, ideea textului este una forte: *propovăduiți în așa fel, în care, toate neamurile să devină ucenici ai lui Iisus*. De aceea traducerea corectă pe care o propunem este: „faceți ucenici”. Această perspectivă, spune Pr. Stelian Tofană, este după dimensiunea intransitivă a verbului grecesc. Din perspectivă tranzitivă însă, același verb *matheteusate* înseamnă „a evangheliza, a învăța”, aceasta fiind preferința traductologică ortodoxă unanimă. Prin urmare, verbul grecesc *matheteusate* definește o dublă dimensiune a mandatului misionar poruncit de Domnul Iisus: dimensiunea kerygmatică (de propovăduire a evangheliei) și dimensiunea misionară (de a face ucenici în lume). A se vedea J. H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton, London, 1930, p. 385; Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament: Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul Quelle*, vol. 2, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 262–263.

³¹ *Noul Testament. Evanghelia după Matei*, Introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 131.

observa, imediat după Botez, vin învățătura și ascultarea. Fără o învățătură concretă, ucenicia devine confuză, o pradă a sentimentelor și predispusă la erezii³². Biserica timpurie a insistat asupra faptului că înainte ca persoana căreia i-a fost predicată Evanghelia să fie admisă în sânul ei, aceasta să dea dovadă de o pocăință autentică și de o cunoaștere elementară a învățăturii apostolice. Având în vedere că după Înălțarea lui Hristos, a existat o anumită ezitare din partea apostolilor, în a predica Evanghelia printre neamuri (*Fapte* 10, 14), unii consideră că marea trimitere misionară mateiană este un mit, sau că Biserica a uitat repede de ea³³. Mai mult decât atât, părintele Vasile Gordon, amintește despre pericolul diluării *kerigmei* apostolice de către „evangelizările” așa numiților predicatori ai Evangheliei lui Hristos, veniți din toate colțurile lumii ca o avalanșă peste sufletul statornic ortodox al românului frumos la chip. România este considerată de acești misionari o *terra misionis* sau un fel de ogor încă nelucrat care trebuie, potrivit concepției lor, să fie adus degrabă „la Domnul”. Plini de zel misionar, acești propovăduitori, predică prin toate locurile cu Biblia în mână, folosind un limbaj alambicat dar bine exersat³⁴.

Omiletica sfinților apostoli, spre deosebire de propovăduirea acestor falși „misionari” ce ne invadează teritoriul curat al Ortodoxiei noastre milenare, este de fapt un autentic act liturgic, căci predica creștină este în același timp parte integrantă a cultului divin. Așa s-a petrecut încă din timpurile creștinismului primar, unde adunările de cult (*Fapte* 12, 5) aveau următoarele momente liturgice: frângerea pâinii, rugăciunea și lauda adusă lui Dumnezeu, lecturile din Scripturi, *predica* și cântările religioase unite cu agapele frățești³⁵. Una dintre mărturiile cele mai aproape ca timp de modul în care se desfășurau adunările de cult, o avem de la Sfântul Iustin Martirul și Filozoful³⁶ care spune:

„Și în ziua numită a soarelui se face reuniunea în același loc a tuturor celor din orașe și din sate și se citească memoriile apostolilor și scrierile profeților până când se poate. După care, când cel care citește încetează, întâi-stătătorul face prin cuvânt povățuirea și chemarea la imitarea acestor frumoase lucruri.

³² Gerhard Maier, *Evanghelia după Matei*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2000, p. 1024.

³³ William Hendriksen, *Evanghelia după Matei*, Editura Reformatio, Oradea, 2006, pp. 900–901.

³⁴ Vasile Gordon, *Introducere în Omiletică*, Editura Universității din București, București, 2001, p. 16.

³⁵ Vasile Gordon, *Introducere în Omiletică*, p. 17.

³⁶ Justin, *Apologie pour les chrétiens*, coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 507, Cerf, Paris, 2006, pp. 163–164.

După care ne ridicăm în picioare și înălțăm toți rugăciuni în comun... când încetăm rugăciunea se aduce pâine și vin cu apă, iar întâi-stătătorul înalță în chip asemănător, pe cât îi stă în putință, rugăciuni și mulțumiri, iar poporul aclamă spunând Amin, și se face distribuirea și împărțirea fiecăruia din Darurile cele euharistice, iar celor ce nu sunt de față li se trimite prin diaconi”.

Această apologie a Sfântului Iustin, ne oferă prima descriere sumară dar precisă a Liturghiei creștine, unde adunarea de cult se deschidea cu o serie de lecturi citite din profeții Vechiului Testament dar și din scrierile Sfinților Apostoli, urmate mai apoi de *predică* și îndemn, și de rugăciuni comune, care sunt de fapt, o formă creștină de Cult sinagogal, spune părintele Ică jr³⁷. Cele mai vechi cântări religioase întrebuințate în cultul creștin, sunt psalmii biblici, al căror uz liturgic este moștenit din cultul iudaic. Cei dintâi și cei mai importanți psalmi folosiți în Cultul Bisericii primare, au fost, fără îndoială, psalmii mesianici (*Psalmii* 2, 16, 45, 72, 73, 110, 111) adică aceia prin care profetul David a profețit venirea, viața, activitatea, patimile, moartea și Învierea Domnului. Acești psalmi, erau folosiți în cadrul cultului divin zilnic, seara și dimineața și la toate celelalte slujbe, cântarea psalmilor alterna cu lecturi biblice și diverse rugăciuni³⁸.

Dinamica propovăduirii apostolice are la baza ei proclamarea și atestarea tainei lui Hristos Cel Răstignit și Înviat, mister actualizat în anamneza euharistic-liturgică a Bisericii, spune același părinte Ică jr³⁹. De fapt *kerygma* apostolică, pe acest mister hristic se bazează în propovăduirea ei. Odată deveniți creștini, ei se hrăneau constant cu învățătura apostolilor (*didachē ton apostolon*), fie prin cea oferită oral de către *predicile* întâi-stătătorilor în adunările de Cult, fie printr-o continuă lecturare a scrierilor apostolice. În cartea *Faptele Apostolilor* ni se spune că „în fiecare zi, în templu și acasă, nu încetau (apostolii) să învețe și să-L binevestească pe Iisus Mesia” (*Faptele Apostolilor* 5, 42). Această activitate a apostolilor, se desfășura pe două planuri: în primul rând, ei se adresau necreștinilor, cărora le proclamau *kerygma*, al cărei conținut esențial era Evanghelia lui Iisus Hristos; iar în al doilea rând, ei se adresau comunității creștine, pe care o instruiau continuu, oferindu-i o cateheză aprofundată. Într-un alt text din cartea *Faptele Apostolilor*, ni se spune că Apostolul Pavel „luându-i de-o parte pe ucenici, le vorbea zilnic în școala lui Tiranus” (*Faptele Apostolilor* 19, 9). Cunoaștem de asemenea, tot

³⁷ Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2011, pp. 63–64.

³⁸ Ene Braniște, *Liturgica Generală*, EIBMBOR, București, 1993, p. 706.

³⁹ Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1: Canonul apostolic al primelor secole, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 69.

din istorisirile Sfântului Evanghelist Luca, episodul frângerii pâinii la Troa și al învierii lui Eutihie (*Faptele Apostolilor* 20, 7–12), unde ni se relatează despre predica neobosită a marelui apostol, până către revărsatul zorilor⁴⁰. Expresia *didachē ton apostolon* nu indică doar aprofundarea credinței creștine, care fusese acceptată și mărturisită odată cu primirea Botezului, ci mai mult decât atât, vrea să evidențieze propovăduirea apostolică în deplinătatea ei, devenită normativă pentru întreaga Biserică. În același timp, această învățătură se baza pe o modalitate nouă de *recitare* și interpretare a Scripturilor Vechiului Testament, după exemplul Domnului Înviat (*Luca* 24, 27), pentru o mai aprofundată înțelegere a sensului istoriei mântuirii în raport cu comunitatea creștină. Din această adâncire a *kerygmei* apostolice s-a născut marea Tradiție (*paradosis*) a credinței, care mai târziu se va cristaliza în cărțile canonice ale Noului Testament, în special în evanghelii. Sfântul Apostol și Evanghelist Luca, vrea să demonstreze prin cea de a doua sa scriere, faptul că prima comunitate creștină, se hrănea și creștea, odată cu cuvântul evanghelic pe care îl medita și îl adâncea neîncetat – aceasta constituia mai ales o componentă misionară a comunității apostolice⁴¹. Dar totodată dorește prin istorisirea lui, să evidențieze faptul că intrarea neamurilor în planul de mântuire al lui Dumnezeu, corespunde intenției divine, înscriindu-se pe linia continuității istoriei mântuirii. Astfel, prin refuzul lui Israel de a primi Evanghelia mântuirii, li se deschide o ușă neamurilor (*ta ethnē*), căci textul din *Fapte* 13, 46b aceasta dovedește. Universalitatea mântuirii începea să se contureze, însă esența propovăduirii apostolice (*kerygma*), va afirma că întregul Israel este chemat să se mântuiască în numele lui Iisus (care îl traduce pe ebraicul *Ieșua*, ce înseamnă „Dumnezeu este Mântuitorul”), căci în ordinea mântuirii, prioritate au evreii și abia apoi celelalte neamuri, etnii⁴².

Textul din *Romani* 10, 17: „*Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin Cuvântul lui Hristos*”, reprezintă mărgăritarul cel de mare preț al propovăduirii creștine, este toposul ce reunește toate datele Revelației sau a istoriei mântuirii ca întreg. Acest verset paulin dezvăluie punctele cu adeverat importante ale comuniunii depline ce se realizează între receptor și emițător, între omul care-l învie pe semenul său la o nouă viață, este după

⁴⁰ Constantin Preda, „Frângerea pâinii la Troa și învierea lui Eutihie”, în *Studii Teologice*, nr. 1–2, 1999, pp. 117–131.

⁴¹ Constantin Preda, „Modelul comunității apostolice în sumarele narative din *Faptele Apostolilor* 1–5”, în *Ortodoxia*, nr. 2, 2015, pp. 35–36.

⁴² Vasile Doru Fer, „*Iată ne întoarcem către neamuri* (F. AP. 13, 46). Aspecte premergătoare Primei Călătorii Misionare a Sfântului Apostol Pavel”, în *Altarul Banatului*, nr. 1–3, 2019, pp. 36–37.

cum spuneam, un *eu* al comuniunii⁴³. Este de fapt, taina pe care avea să o relanseze contemporaneității părintele D. Stăniloae⁴⁴:

„Omul răspunde de semenul său. Am văzut însă că stabilirea relației de eu-tu se realizează prin credință. Cel ce mă cheamă la comuniune o face prin credință, fiindcă deși nu vede, crede că poate trezi în mine un subiect capabil de comuniune. Dacă voi crede și eu în el, am fost înviat și comuniunea s-a stabilit. Putința ca eu să cred, depinde și de silința mea, dar și de tăria credinței aceluia în mine, de dragostea lui din credință. Cu cât mai puternică, mai rezistentă va fi credința lui, cu atât e mai sigur că voi crede și eu și crezând voi învia ca eu al comuniunii, ca adevărat eu. Semenul meu trebuie să creadă tare ca să mă învie pe mine, iar eu la fel va trebui să mă silesc ca să pot crede în el, ca să pot învia și să devin un credincios adânc dacă vreau să salvez la rândul meu pe alții”.

Cercetătorul C. H. Dodd, face binevenita distincție între „propovăduire” sau *kerygma*, care nu constituie decât primul anunț, sau prima vestire a Evangheliei lui Hristos, și „învățătură” sau *didachē*, care constă în adâncirea ulterioară a datelor credinței, printr-o cateheză și formare permanentă a membrilor comunității⁴⁵. Însă Evanghelia înseamnă totodată propovăduire și învățătură normativă, ea este proclamarea lui Hristos ca Domn și Împărat, Care cheamă pe tot omul să-și conformeze viața sa, potrivit învățăturilor Sale înregistrate în Biserică.

Trebuie să mai amintim și faptul că propovăduirea sau predica apostolică, așa cum este ea imortalizată în cărțile Noului Testament, nu conține o definiție clară a ceea ce înseamnă Biserica. Teologia eclesiologică a Bisericii primare s-a dezvoltat cu timpul, dintr-o experiență vie a creștinismului apostolic cu Mântuitorul Iisus Hristos, de aceea noțiunile sau formulele eclesiologice pe care le conține Noul Legământ, sunt deduse din această experiență a vieții creștine⁴⁶. În Noul Testament cuvântul *ekklesia* apare de aprox. 114 ori, având mai multe sensuri. Pe lângă înțelesul de „adunare profană” a unei categorii etnice (*Faptele Apostolilor* 7, 38) mai are și alte sensuri⁴⁷:

⁴³ Costachi Grigoraș, *Kerygma Apostolică în predica Sfântului Apostol Pavel*, Editura Trinitas, Iași, 2001, pp. 120–121.

⁴⁴ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 25.

⁴⁵ Charles H. Dodd, *La predication apostolica e il suo sviluppo*, Paideia Editrice, Brescia, 1978, p. 36.

⁴⁶ Johannes Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premières siècles*, Theophanie Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p. 63.

⁴⁷ Grigorie T. Marcu, „Elemente de eclesiologie paulină”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 1–3, 1961, p. 29.

– „Biserica Universală”, la care sunt raliat comunitățile singuratic sau Bisericile regionale (*Matei* 16, 18; *Faptele Apostolilor* 5, 11; *Efeseni* 1, 22; *Filipeni* 3, 6; *Coloseni* 1, 18; *1Timotei* 5, 16).

– „Biserica locală sau particulară”, formată din creștinii unei anume cetăți, ca spre exemplu *Biserica cea care este* sau *Biserica din* sau *Bisericile lui Dumnezeu cele din Iudea* sau *Bisericile Macedoniei* sau *Bisericile lui Dumnezeu* etc. (*Romani* 16, 1; *Coloseni* 4, 16; *1Tesaloniceni* 2, 14; *2Corinteni* 8, 1; *2Tesaloniceni* 2, 4). De precizat faptul că *Biserica locală* este întotdeauna Biserică, deoarece Biserica particulară este o prelungire cultică a Bisericii celei una a Mântuitorului Hristos.

– „Biserica este adunarea creștinilor în vederea săvârșirii cultului divin” (*Faptele Apostolilor* 14, 27; *1Corinteni* 11, 18; *Coloseni* 4, 15). Uneori termenul *ekklesia* definește chiar locașul de cult, unde se desfășoară Sfânta Liturghie (*1Corinteni* 16, 19; *Romani* 16, 5; *Coloseni* 4, 15).

Textele menționate mai sus reprezintă cele mai vechi dovezi care ni s-au păstrat despre modul în care au înțeles creștinii Bisericii mame relația lor comunională cu Dumnezeu. Apostolul Pavel, inspirat în cugetul său de către Dumnezeu, a preluat acest termen profan de *ekklesia* însă i-a oferit un sens profund creștin, exprimând prin el adunarea credincioșilor, în sensul de-a defini comuniunea acestora cu Domnul. Prin urmare, în predica rostită de Apostolul Pavel, termenul acesta subliniază natura divină a Bisericii, și caracterul ei relațional cu Dumnezeu, iar genitivul *tu Theou* este mai mult decât relevant în acest sens. El exprimă în primul rând ființa Bisericii, dar în același timp, și o caracteristică specială a ei, care o deosebește de toate celelalte adunări profane, prin Liturghia euharistică a „frângerii pâinii”⁴⁸. În Septuaginta, termenul apare de 80 de ori și este folosit pentru traducerea ebr. *Qahal* și care înseamnă fie o reuniune oarecare cum este cazul în (*Psalms* 25, 4), fie adunarea poporului lui Dumnezeu (*qahal Yehowah*) după cum observăm în (*Numeri* 19, 20; *Deuteronom* 23, 2⁴⁹). Această comuniune a sfinților, pentru noi ortodocșii, prezintă solidaritate în dragoste și unitate de învățătură dintre membrii Bisericii văzute și de asemenea, legătura intimă dintre Biserica văzută și nevăzută, care împreună alcătuiesc Trupul cel tainic al lui Hristos. Mai mult decât atât, Apostolul Pavel ne-a învățat (*Coloseni* 1, 20) că și îngerii și puterile cerești sunt cuprinse în această Biserică una, în Hristos

⁴⁸ Pédro Tena, „Eglise”, în *Dictionnaire de spiritualité-ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, 1958, col. 371.

⁴⁹ Vasile Mihoc, „Eclesiologia Noului Testament”, în *Studii Teologice*, nr. 3–4, 1977, p. 234.

toți suntem împăcați, nu doar cei care sunt pe pământ, ci de asemenea, și cei care sunt în cer⁵⁰.

Predica apostolică, așa cum ne-a fost păstrată ea, într-o formă mult sintetizată în cuprinsul cărților Noului Testament, se bazează pe elementele tradiției orale și scrise, cu toate că discursul omiletic și retoric reflectă propriul gând creator al vestitorului lui, el se întemeiază în mare măsură pe mărturia ucenicilor lui Iisus, transmisă de la o generație la alta. Cu alte cuvinte, atât predica apostolică cât și fixarea în scris a *kerygmei*, dă naștere în primul rând scrierilor Noului Testament, concepute în matricea Sfintei Tradiții creștine. Citind Cuvântul lui Dumnezeu, căutăm sens și credință, totuși numai prin ochii credinței putem înțelege cu adevărat Cuvântul. Credința este condiționată de Cuvânt, iar interpretarea corectă a Cuvântului necesită credință. Iată ce spune în acest sens o teză protestantă conservatoare:

„Cu cât învățăm mai mult din studierea Scripturii, cu atât ne distrugem sau lărgim presuposițiile în moduri mai mult sau mai puțin importante. În esență, acest proces descrie natura învățării: interactivă, neîncetată, continuă. Studiind Biblia, credincioșii interacționează cu textul ei și cu Autorul ei, și ca rezultat, în timp își lărgesc înțelegerea”⁵¹.

În gândirea patristică, adâncirea *kerygmei* apostolice se realizează doar prin lucrarea Sfântului Duh, Cel Care călăuzește Biserica și pe autorii ei inspirați în păstrarea și transmiterea elementelor esențiale ale predicății apostolice, asimilate în sânul Tradiției. Fără inspirația Sfântului Duh, spune părintele J. Breck⁵², Scriptura și Tradiția ar fi lucrări exclusiv omenești, lipsite de orice putere de a susține adevărul sau autoritatea. Sfinții Părinți insistă asupra faptului că un contact permanent cu Sfintele Scripturi, este obligatoriu pentru toți creștinii, deoarece evlavia noastră cere o neîntreruptă hrănire cu pâinea cuvântului inspirat. Iată de pildă, ce spune în acest sens una din omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur:

„De aceea, vă rog, să citim cu multă râvnă dumnezeieștile Scripturi, dacă vom citi des cele scrise în ele, ne vom îmbogăți și cunoștințele. Este cu neputință să rămâi fără de folos, când citești cu râvnă și mult dor dumnezeieștile cuvinte. Dacă nu avem om, care să ne fie dascăl, atunci Însuși Stăpânul,

⁵⁰ Mircea Basarab, *Biserica în dialog. Studii biblice*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2009, pp. 20–21.

⁵¹ W. W. Klein, C. L. Blomberg, R. L. Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, Word Publishing, Dallas, Londra, 1993, p. 114.

⁵² John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2008, pp. 26–27.

intrând de sus în inimile noastre, ne luminează mintea, ne lămurește cugetul, face lumină în cele tănuite, ne este dascăl al celor ce nu știm. Numai să vrem să facem tot ce depinde de noi... Așadar, să nu neglijăm citirea dumnezeieștilor Scripturi, ci să le citim des, fie de cunoaștem înțelesul Scripturilor, fie de nu-l cunoaștem. Citirea continuă ne ajută să ținem bine minte ce citim; adeseori, ceea ce nu putem înțelege ce citim azi, vom putea dintr-o dată înțelege mâine, dacă revenim și citim, pentru că bunul Dumnezeu ne luminează pe nevăzute mintea”⁵³.

La fel de inspirat și Sfântul Ioan Damaschin, rezumă foarte bine poziția patristică în ceea ce privește lecturarea Sfințelor Scripturi, atunci când scrie următoarele:

„Toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu» și negreșit «și folositoare» (II Tim 3,16). Încât este un lucru foarte bun și foarte folositor sufletului ca să cercetăm dumnezeieștile Scripturi. Întocmai ca un copac sădit la izvoarele apelor (Ps 1,3), tot astfel și sufletul udat cu dumnezeiasca Scriptură se îngrașă și dă rod copt, credința ortodoxă, se împodobește cu frunze totdeauna verzi, adică cu fapte plăcute lui Dumnezeu. Prin Sfintele Scripturi suntem îndreptați spre virtute și contemplație netulburată. În ele găsim îndemn spre orice fel de virtute și îndepărtare de la toată răutatea. Dacă suntem iubitori de învățătură vom fi și cu multă învățătură, căci prin silință, prin osteneală și prin harul lui Dumnezeu, care dăruiește toate, se duc la bun sfârșit toate. «Cel care cere primește, cel care caută găsește, și celui care bate i se va deschide» (Lc 11,10). Să batem, deci, la paradisul prea frumos al Scripturilor, la paradisul cel cu bun miros, cel prea dulce, cel prea frumos, cel ce răsună la urechile noastre cu tot felul de cântări ale păsărilor spirituale purtătoare de Dumnezeu, cel care se atinge de inima noastră, care o mângâie când este întristată, o potolește când este mâniată și o umple de o bucurie veșnică, care ne înalță mintea noastră pe spatele strălucitor ca aurul și prea luminat al porumbiței dumnezeiești și o suie cu aripile prea strălucitoare către Fiul Unul Născut și moștenitorul sădătorului viei celei spirituale și prin el o aduce la Tatăl luminilor. Să nu batem superficial, ci mai degrabă cu osârdie și cu stăruință. Să nu trândăvim de a bate. Căci în chipul acesta ni se va deschide. Dacă citim o dată, de două ori, și nu înțelegem ceea ce citim, să nu ne trândăvim, ci să stăruim, să medităm, să întrebăm. Căci spune Scriptura: «Întreabă pe tatăl tău și-ți va vesti și pe bătrânii tăi și-ți vor spune (Deut 32,7). Cunoștința nu este a tuturor. Să scoatem din izvorul paradisului apă veșnic curgătoare și prea curată, care saltă spre viața veșnică. Să ne veselim, să ne desfătăm fără de saț, căci are un har nesfârșit. Dar dacă am putea să culegem ceva folositor

⁵³ Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXXV. 1, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 22, trad. de D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 16.

și din literatura laică, nu este oprit. Să fim, însă, zarați încercați, ca să adunăm aurul cel bun și curat și să înlăturăm pe cel falsificat. Să luăm învățăturile cele bune, iar pe zeii cei ridicoli și poveștile neroade să le aruncăm câinilor. Căci am putea dobândi din ele cel mai bun argument contra lor”⁵⁴.

O problematică contemporană care se ridică în ceea ce privește discursul omiletic al Sfinților patru evangheliști, sunt tocmai deosebirile remarcabile între sinoptici și Ioan. Un element care se diferențiază, este tonalitatea și conținutul ideatic al evangheliștilor, în ceea ce privește redarea cuvintelor lui Iisus. Diferențele acestea de limbaj i-au determinat pe exegeții secolului XVIII, să încerce să determine *ipsissima verba Jesu*, adică cuvintele lui Iisus rostite cu adevărat. Unii cercetători, ca cei de la „Jesus Seminar” au tras concluzii foarte drastice, Iisus nu ar fi rostit nici un cuvânt din ceea ce redă evangheliile, aproape totul (inclusiv parabolele) își are ca punct de plecare istoric, perioada Bisericii post-pascale⁵⁵. Aici este marea eroare a abordării critico-textuale, profanarea Cuvântului – ceea ce nu pot raționalistii să înțeleagă este că dacă apar mici diferențe de abordare sau de stil între evangheliști, acestea nu intră în contul unor presupuse opțiuni teologice pur umane, ci accentul cade pe diversitatea lui Dumnezeu, Cel Care a hotărât să-i inspire pe evangheliștii Matei, Marcu, Luca și Ioan, să redacteze Evanghelia Domnului Iisus Hristos, potrivit ethosului propriu.

Nu despre aceste aspecte vom dezbate în lucrarea de față, ci vom insista pe decriptarea posibilelor structuri omiletice și retorice care au stat la baza alcătuirii cărților Noului Testament, fiindcă înainte de a fi immortalizată sub formă evanghelică sau epistolară (sau apocaliptică?), *kerygma* apostolică a fost mai întâi transmisă prin viu grai (gr. *paradosis*), în formă orală sau omiletică la adunările de Cult. Desigur că nu vom reuși să cercetăm critic fiecare carte în parte a Noului Testament, o astfel de întreprindere depășește cu mult structura unui singur volum de carte, însă vom aborda câteva episoade cheie din evangheliile respectiv din epistole, pe care le-am considerat ca fiind cele mai sugestive.

⁵⁴ Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, XVII, trad. de D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, pp. 180–181.

⁵⁵ John Breck, *Dorul de Dumnezeu: Meditații Ortodoxe despre Biblie, Etică și Liturghie*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2009, p. 71.

Capitolul I

Elemente de retorică în limbajul apostolic

Limbajul retoric reiterează o acțiune trecută sau ipotetică, cu scopul precis de a convinge ascultătorii de adevărul unui punct de vedere pe care emițătorul îl prezintă. Exemplele retorice (în cazul nostru „răspândirea Evangheliei”) sunt persuasive, deoarece ele sunt specifice conjuncturii, reușind să capteze audiența prin apelul la ceea ce deja publicul a experimentat⁵⁶. Nu există un alt criteriu mai eficace (nici claritatea mesajului, nici amplitudinea lui, nici originalitatea lui, nici ritmul sau sintaxa sau metafora) care să sublinieze reușita unei cuvântări retorice, decât arta de a-ți convinge ascultătorii⁵⁷. Precum arată și rezultatele cercetătorului M. Leff⁵⁸, limbajul retoric nu trebuie disociat de intențiile pedagogice ale naratorului, care portretizează o filozofie umană ce contorizează integritatea discursului practic, în eforturile sale de a balansa estetic cerințele unei acțiuni morale. În cazul epistolei către Filipeni, Sfântul Pavel urmărește din punct de vedere pedagogic, să reconsolideze unitatea comunității creștine care-a avut de suferit de pe urma seismului rivalităților locale. Încearcă acest lucru, printr-o retorică înaltă cu ajutorul căreia face referire la pronia lui Dumnezeu (1, 12–26), la exemplul smereniei lui Iisus Hristos (2, 5–11) care este ultima paradigmă în materie de dăruire personală, la iubirea necondiționată a lui Timotei față de el și față de comunitate (3, 19–21), la jertfa lui Epafrodit, cel împreună lucrător cu Pavel, slujitorul trebuințelor celor din Filipi (3, 25–27); pentru a-i convinge pe toți cititorii săi, că și ei la rândul lor, trebuie să dovedească spirit de sacrificiu și unitate consensuală. Unii cercetători mai recenti, insistă și pe distincția pe care însuși Sfântul Pavel o realizează între conținutul și

⁵⁶ Sharon Crowley, Debra Hawhee, *Ancient Rhetorics for Contemporary Students*, Pearson Education, New York, 2004, pp. 146–147.

⁵⁷ Aristotle, *The Art of Rhetoric*, trans. by H. C. Lawson-Tancred, Penguin Books, London, 2004, p. 42.

⁵⁸ Michael Leff, „The Habitation of Rhetoric”, în *Contemporary Rhetorical Theory: A Reader*, (John Louis Lucaites ed.), Guilford, New York, 1999, p. 54.

forma epistolelor sale, folosindu-se de unele tehnici literare, cu scopul de a-și prezenta și mai bine conținutul doctrinar al teologiei sale inspirate de Dumnezeu. Aceste două entități distincte (structuri retorice și elemente doctrinare deja fixate și pronunțate și cu alte ocazii) nu trebuie confundate sau amestecate⁵⁹.

Cercetătorul C. J. Classen⁶⁰ susține că orice alt autor care cunoștea limba greacă atât de bine precum Sfântul Pavel, ar fi folosit la rândul său tehnica retorică pentru a-și convinge cititorii cu privire la unele puncte de vedere. Tot la fel, orice alt bun cunoscător al scrierilor Vechiului Testament, precum Sfântul Pavel, fără îndoială că ar fi remarcat eficiența unor cuvântări retorice cuprinse în acest corpus, prin care aghiograful la vremea respectivă s-a exprimat cel mai convingător. Din acest punct de vedere, epistola către Galateni a Sfântului Apostol Pavel, poate fi cel mai rodnic analizată potrivit retoricii greco-romane. Totul pornește odată cu analiza sistematică a biblistului H. D. Betz, care oferă prima analiză retorică a epistolei⁶¹. Reacțiile nu au întârziat să apară, astfel încât lucrarea de pionierat a lui Betz, a fost repetată ca fiind începutul unei noi ere în domeniul studiului Noului Testament, iar cei mai mulți dintre bibliști au încercat să adauge termenul de „retorică” în titlurile noilor lucrări. Ceea ce acest revoluționar biblist german, pretinde că a adus în discuție, este identificarea categorialului retoric al culturii antice greco-romane, în epistolele Sfântului Pavel, și de aici, o corectă exegeză a lor⁶². În epistola către Galateni, Apostolul Pavel este contrat de oponenții săi iudeo-creștini, niște contra-misionari care propovăduiau o altă evanghelie, total diferită de cea a Sfântului Pavel (*Galateni* 1, 6), o evanghelie din care lipsea celula de bază, Iisus Hristos. Aceștia respingeau tot ceea ce predica Apostolul Pavel, susținând că evanghelia lui, este de obârșie omenească, ea nefiind inspirată de Dumnezeu, amăgindu-i în felul acesta pe foarte mulți creștini din Galata. În dialectica sa, Sfântul Pavel folosește foarte des principiile tehnicii retorice, el fiind cel puțin în această epistolă a sa un retor

⁵⁹ Peter Lampe, „Theology and Rhetoric: Redefining the Relationship between *Res* and *Verba*”, în *Acta Theologica*, vol. XXXIII, no. 2, 2013, p. 91.

⁶⁰ Carl Joachim Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, în *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, (Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius), band 128, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 6.

⁶¹ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Augsburg Fortress, Philadelphia, 1979.

⁶² C. Joachim Classen, „St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric”, în *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, (Mark D. Nanos ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 2002, pp. 95–96.

desăvârșit⁶³ (1, 12–13; 1, 10b; 2, 20b; 3, 13–14; 2, 16–21; 3, 19; 3, 17; 3, 21b; 3, 22–25). H. D. Betz nu doar pretinde că întreaga epistolă către Galateni este o mostră de literatură apologetică, ci identifică însăși etapele logice ale acestei cuvântări retorice care ni s-a păstrat în scris: *prescriptio* (1, 1–5); *postscriptio* (6, 11–18); *exordium* (1, 6–11); *narratio* (1, 12–2, 14); *propositio* (2, 15–21); *probatio* (3, 1 – 4, 31); *paraenesis* (5, 1 – 6, 10), din păcate o forțare contextuală, o decizie neinspirată a germanului, teză pe care o vom expune pe larg, în capitolul destinat analizării epistolei către Galateni. Vom mai spune doar că, fiind în formă scrisă, își pierde din forța retorică, pe care doar o cuvântare orală o poate oferi prin inflexiunile vocii și prin gestica ei specifică. Chiar Sfântul Pavel recunoaște aceasta⁶⁴, spunând în 4, 18–20 că și-ar dori să fie de față, vorbindu-le oral și schimbându-și tonul (ἀλλάξει τὴν φωνήν μου).

Așa precum în epistola către Galateni, scopul retoricii pauline nu este unul teoretic, adică de a forma noi direcții ideologice, ci efectiv unul pragmatic. Sfântul Pavel, călăuzit de Sfântul Duh, și-a propus aici un țel, anume de a-i convinge pe galateni să-l urmeze în credință⁶⁵ pe el, nu pe ceilalți propovăduitori. Tot așa stau lucrurile și în textul nostru sursă (*Filipeni* 1, 18–26). Aici, din punct de vedere retoric, Sfântul Pavel reușește să transforme activitatea negativă a oponentilor săi într-o pozitivă, chiar dacă intențiile lor au fost duplicitate, ei s-au dovedit rodnici în propovăduirea lui Hristos. Făcând apel la această comparație antitetice, Sfântul Pavel intenționează să-și detensioneze prietenii, asigurându-i că încă nu este compromisă misiunea sa, în ciuda tuturor vicisitudinilor. Pentru aceasta, el folosește strategia retorică bine cunoscută a creionării unor particularități care să dinamizeze solidaritatea dintre el și cititorii săi, pentru a le câștiga încrederea. Astfel, se identifică cu filipenii, recunoscându-și dependența de rugăciunile lor pentru a fi eliberat din temniță (1, 19). Însă cea mai convingătoare expresie a solidarității, este renunțarea la binele său de a pleca din această lume spre a

⁶³ Nikolaus Walter, „Paulus und die Gegner des Christusevangeliums in Galatien”, în *Làpôtre Paul: Personnalité, Style, et Conception du Ministère*, (A. Vanhoye ed.), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 351–352.

⁶⁴ Hans Dieter Betz, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, în *New Testament Studies*, vol. XXI, no. 3, 1975, pp. 352–379.

⁶⁵ Lauri Thurén, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, (Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius), band 124, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 92: „Yet the deliberative goal of the letter affects the presentations of the ideas. Paul's expressions reflect one simple, bare perspective on the question, for the objective is not theoretical, to educate the addressees, but pragmatic: to persuade them to make a decision to follow Paul, not the other teachers”.

se întâlni cu Mântuitorul său drag, în favoarea lor, fiindcă este mai de folos pentru sufletele acestora ca el să mai zăbovească în trup (*Filipeni* 1, 21–23). Sfântul Pavel, întocmai unui părinte iubitor, le spune clar că nu urmărește binele său, ci interesele fiilor lui duhovnicești, doleanțele filipenilor. Retoric vorbind, cuvântarea aceasta funcționează spre a trezi pathosul sau dăruirea necondiționată a ascultătorilor săi pentru el⁶⁶.

Lucrarea aceasta de pionierat a biblistului H. D. Betz, a fost amplu elogiată de către comunitatea mondială a cercetătorilor bibliști prin tot felul de recenzii laudative asupra noii lucrări. Astăzi numeroși bibliști din America, încearcă să adopte hermeneutica lui Betz, și să descopere noi structuri retorice în cărțile Noului Testament, încât cuvântul „retorică” este tot mai prezent în noile lor titluri⁶⁷. În lucrarea sa de pionierat, H. Betz afirma următoarele:

„Epistola Sfântului Pavel către Galateni, poate fi analizată potrivit cerințelor epistolografiei și retoricii greco-romane. Această posibilitate, dă naștere ideii potrivit căreia Pavel era familiarizat cu disciplinele literare și retorice ale vremii, o chestiune care încă nu a mai fost discutată. Acest fapt, pur și simplu nu a mai fost recunoscut până acum”⁶⁸.

Această problematizare propusă de acest cercetător german, ridică o serie importantă de întrebări. Retorica și epistolografia sunt întradevăr două discipline distincte, după cum susține Betz? Se referă oare acest biblist german la teoria despre retorică în general, sau propune o aplicare practică a ei? Care este de fapt scopul aplicării categoriilor antice, să demonstreze că Apostolul Pavel era familiar cu ele, sau să vină întru ajutorul exegeților pentru ca aceștia să poată înțelege și mai bine epistolele? Care este limita identificării structurilor retorice de către exegetul contemporan? Când a devenit Sfântul Pavel familiar cu tehnicile de cuvântare retorică, și la care tehnică facem referire mai precis în efortul nostru de identificare? Nu în cele din urmă, ne putem pune întrebarea: De ce până acum nu a fost descoperit și folosit totodată acest inedit capitol de hermeneutică noutestamentară⁶⁹?

Desigur că nu ne propunem să răspundem la toate aceste întrebări, nu

⁶⁶ Charles A. Wanamaker, „Philippians”, în *Eerdmans Commentary on the Bible*, (James D. G. Dunn, John W. Rogerson eds.), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, p. 1396.

⁶⁷ A se vedea în acest sens ultimele apariții în domeniu: Bunker, *Briefformular*; Jewett, *Thessalonian Correspondence*; Hughes, *Early Christian Rhetoric*; Elliott, *Rhetoric of Romans*; Mitchell, *Rhetoric of Reconciliation*; D. Watson, *Rhetorical Criticism*; Saw, *Paul's Rhetoric*; Kern, *Rhetoric and Galatians* etc.

⁶⁸ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary*, p. 14.

⁶⁹ C. Joachim Classen, „St. Paul's Epistles and Ancient Greek”, pp. 96–97.

este acesta obiectul cercetării noastre, însă vom fi atenți la anumite detalii cum ar fi: cunoștințele de bază cu privire la autorul respectiv; *background*-ul său istoric, cultural și religios; educația sau alți factori care l-au putut influența într-un anumit mod în redactarea textului retoric. Cu aplicație la epistolele Sfântului Apostol Pavel, aceasta înseamnă că trebuie să culegem toate informațiile cu privire la formarea sa religioasă dar și cele cu privire la modalitatea în care el însuși interpreta Scripturile Vechiului Testament, călăuzit permanent în acest periplu de harul Sfântului Duh, Cel Care a inspirat întreg procesul nașterii Bibliei. Este evident faptul că s-a simțit o diferență acută în antichitate între o cuvântare sau un poem, între o formă anume scrisă și o epistolă, cu atât mai mult cu cât în cazul celei din urmă, avem bine definită o anumită structură⁷⁰, pe când în aproape toate celelalte cazuri, ea lipsește cu desăvârșire.

Sfântul Apostol Pavel specifică faptul că principala sa însărcinare, cea apostolică, este de a predica Evanghelia la toate neamurile: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι (*Galateni* 1, 16). Când își scrie epistolele, el o face ca și propovăduitor al Evangheliei, scrisorile sale sunt fără îndoială asemănătoare în multe privințe cu discursul oral. Drept urmare, orice analiză epistolară trebuie suplimentată de o analiză a retoricii argumentului său. Metodele de convingere din manualele de retorică clasică, erau bine cunoscute în vremea apostolului Pavel, și nu era nevoie de o instruire oficială în arta retoricii pentru a face uz de ele. Fiecare tip de discurs putea consta din patru elemente: *exordium* (introducere), *narratio* (prezentarea faptelor),

⁷⁰ Cuvântul grecesc *epistolē* („scrisoare”), inițial se referea la o comunicare orală trimisă printr-un mesager. Sfântul Pavel a împrumutat modelele epistolelor greco-romane, în special corespondența personală, pentru a o folosi în scopuri creștine. Epistolele lui, urmau o structură identică cu cele ale lumii elenistice, însă în ceea ce privește stilul redacțional, Pavel a rămas original, combinând stilurile elenistice neevreiești cu cele elenistice evreiești. Biblistul A. Deissmann propune să se facă distincția între epistolele pauline ca fiind fie scrisori personale sau confidențiale, fie de interes general, date anume publicității. *Galateni* spre exemplu este o epistolă profund personală, trimisă unui anumit grup țintă cu care apostolul neamurilor se afla în legături personale cordiale. Însă cele mai multe dintre epistolele pauline au fost adresate unor comunități creștine, scrise cu scopul de a fi recitate în public, în mijlocul adunărilor de cult. Structura epistolelor este în general următoarea: Introducerea urmată imediat de mulțumirile inerente sau binecuvântările de început, Corpul epistolei cuprinzând dezvoltarea temei, și în cele din urmă Încheierea dublată de salutările tipic elenistice, evitând urarea obișnuită de rămas-bun. A se vedea Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East*, Hodder&Stoughton, London, 1910; Daniel G. Reid, *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum*, Editura Casa Cărții, Oradea, 2008, pp. 419–421.

probatio (argumentarea), *peroratio* (concluzia). Intenția introducerii și a concluziei era de a influența publicul prin câștigarea interesului și a bunăvoinței acestuia și de a concluziona prin recapitularea argumentelor, încheind cu un apel exortativ. Cuprinsul discursului căuta să soluționeze cazul. Cercetătorul R. N. Longenecker⁷¹ susține că în epistola lui Pavel către Galateni, ca de fapt în multe alte epistole ale sale, apostolul pare să se fi folosit aproape instinctiv de formele retorice care îi erau la îndemână, potrivindu-le în structuri epistolare moștenite și completându-le cu asemenea teme teologice iudaice și metode exegetice ca și cum acestea ar fi fost deosebit de semnificative în contrazicerea a ceea ce iudaizantii, le spuneau convertiților săi. Într-o epocă în care transmiterea orală a mesajului creștin era predominantă, scrisoarea înlocuia comunicarea orală atunci când expeditorul și destinatarul erau la distanță unul de celălalt. Primele scrisori creștine n-au fost scrise pentru posteritate, ci pentru a servi unor exigențe de moment. Sfântul Pavel, folosește genul *salutatio* înlocuindu-l cu o formulă nouă „har vouă și pace”, în care la tradiționalul salut ebraic *shalom* se adaugă grecescul *charis* cu o semnificație teologică bine conturată (face trimitere la lucrarea de mântuire a Domnului Hristos).

El amplifică menționarea propriului nume ca expeditor prin titlul de apostol, care poate fi ulterior dezvoltat prin referiri la originea și la semnificația sa (*Romani* 1, 1–6) și eventual prin nume de colaboratori asociați la expediere (*ICorinteni* 1, 1). Urmează un preambul prin care se aduc mulțumiri pentru starea comunității destinatarilor (*Romani* 1, 8–17) care se deschide cu formula „mulțumesc lui Dumnezeu” sau cu „binecuvântat este Dumnezeu”. În încheiere, apostolul Pavel pune salutările (*ITesaloniceni* 5, 26; *ICorinteni* 16, 19–20), dar înlocuiește tradiționala formulă de salut cu o urare. Cea mai veche formă a ei apare în *ITesaloniceni* 5, 28: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ μεθ’ ὑμῶν. Ἀμήν („Harul Domnului nostru Iisus Hritos să fie cu voi”), care trimite la o relecturare a epistolei în contextul ei liturgic comunitar⁷².

Evangelia Sfântului Luca (din care vom supune cercetării noastre doar episodul Schimbării la Față), pare să fie un gen literar diferit de celelalte evanghelii. Luca nu dorește să atragă atenția cititorilor săi asupra promisiunilor mesianice, aceasta se observă foarte bine încă din prolog, unde ni se spune că destinatar al acestei evanghelii este o singură persoană, anume

⁷¹ R. N. Longenecker, *Galatians*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 41, Word Publishing, Dallas, 1990, p. cxix.

⁷² Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. 1: De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare, Editura Polirom, Iași, 2013, p. 17.

patricianul Teofil. Sfântul Luca nu se sfiște să ofere informații istorice precise în evanghelia sa, făcând aproape de fiecare dată referințe nominale exacte, și spre deosebire de celelalte trei evanghelii, el oferă numele unor personaje care nu mai apar în nicăieri altă parte (ex. Iosif din Arimateea). Un alt element distinct al evangheliei a treia, este informația pe care autorul o oferă despre soții Zaharia și Elisabeta, părinții Sfântului Ioan Botezătorul care sunt *dikaioi... enantion tou Theou* („drepti înaintea lui Dumnezeu”). Încă de la început, Apostolul Luca este preocupat să îi facă pe cititorii săi, să înțeleagă că se vorbește despre Însuși Dumnezeu și despre oamenii credincioși Lui, care-și evaluează viața conform voii Lui. De aceea adaugă formula „drepti înaintea lui Dumnezeu” pentru a defini această stare de credincioșie în mintea cititorilor săi⁷³. Acestea și alte câteva tehnici retorice definesc propovăduirea Apostolului Luca, noi vom insista în lucrarea noastră doar asupra episodului Schimbării la Față (*Luca 9*), teză pe care o vom expune ca fiind o piesă omiletică lucană de mare profunzime în economia înțelegerii Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos.

Omiletica Sfinților Apostoli, după cum reiese, este eminamente un act liturgic, sacramental și soteriologic, ea nu este un act izolat de Cultul divin de închinare, așa a fost ea încă de la începuturi. Însă în același timp ea este un act sinergic, preotul rostește predica, însă învățătura nu-i aparține, ea este a lui Hristos (*2Corinteni 4, 5*), slujitorul săvârșește astfel o împreună lucrare, rostind și din propria lui trăire și experiență duhovnicească. De aceea predica apostolică, nu este o simplă repetiție a învățăturilor Mântuitorului Hristos, fiindcă în măsura în care ei și-au asumat acest mesaj de inspirație divină, au devenit una cu acesta, el este mesajul Bisericii, predica Bisericii, care sfârșește prin a deveni, paradoxal, propriul nostru mesaj⁷⁴.

⁷³ Carl Joachim Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament...*, pp. 82–86.

⁷⁴ Vasile Gordon, „Predica, Predicatorul și Ascultătorii. Studiu Pastoral-Liturgic”, în *Studii Teologice*, nr. 1, 2014, pp. 87–88.

Capitolul II

Schimbarea la Față în Evanghelia după Sfântul Luca – o structură omiletică?

2.1 TEXTUL ÎN VERSIUNEA GREACĂ, ÎN CÂTEVA TRADUCERI MODERNE ȘI TRADUCEREA NOASTRĂ

NA 28⁷⁵: Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὥσει ἡμέραι ὀκτῶ [καὶ] παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων. Καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας, οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ. ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν· ἐπιστάτα, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεὶ καὶ μίαν Ἡλίᾳ, μὴ εἰδὼς ὁ λέγει. ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην. καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε. καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος. καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν. (*Kata Loukan* 9, 28–36).

ESV⁷⁶: Now about eight days after these sayings he took with him Peter and John and James and went up on the mountain to pray. And as he was praying, the appearance of his face was altered, and his clothing became dazzling

⁷⁵ Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012, pp. 440–442.

⁷⁶ Lane T. Dennis, Wayne Grudem, *ESV English Standard Version*, Crossway, Wheaton, 2008, p. 1973.

white. And behold, two men were talking with him, Moses and Elijah, who appeared in glory and spoke of his departure, which he was about to accomplish at Jerusalem. Now Peter and those who were with him were heavy with sleep, but when they became fully awake they saw his glory and the two men who stood with him. And as the men were parting from him, Peter said to Jesus, „Master, it is good that we are here. Let us make three tents, one for you and one for Moses and one for Elijah”-not knowing what he said. As he was saying these things, a cloud came and overshadowed them, and they were afraid as they entered the cloud. And a voice came out of the cloud, saying, „This is my Son, my Chosen One; listen to him!” And when the voice had spoken, Jesus was found alone. And they kept silent and told no one in those days anything of what they had seen. (*Luke* 9, 28–36).

TOB⁷⁷: Or, environ huit jours après ces paroles, Jésus prit avec lui Pierre, Jean et Jacques et monta sur la montagne pour prier. Pendant qu’il priaient, l’aspect de son visage changea et son vêtement devint d’une blancheur éclatante. Et voici que deux hommes s’entretenaient avec lui; c’étaient Moïse et Elie; apparus en gloire, ils parlaient de son départ qui allait s’accomplir à Jérusalem. Pierre et ses compagnons étaient écrasés de sommeil; mais, s’étant réveillés, ils virent la gloire de Jésus et les deux hommes qui se tenaient avec lui. Or, comme ceux-ci se séparaient de Jésus, Pierre lui dit: «Maître, il est bon que nous soyons ici; dressons trois tentes: une pour toi, une pour Moïse, une pour Elie.» Il ne savait pas ce qu’il disait. Comme il parlait ainsi, survint une nuée qui les recouvrait. La crainte les saisit au moment où ils y pénétraient. Et il y eut une voix venant de la nuée; elle disait: «Celui-ci est mon Fils, celui que j’ai élu, écoutez-le!» Au moment où la voix retentit, il n’y eut plus que Jésus seul. Les disciples gardèrent le silence et ils ne racontèrent à personne, en ce temps-là, rien de ce qu’ils avaient vu. (*Luc* 9, 28–36).

Anania⁷⁸: Iar la vreo opt zile după cuvintele acestea i-a luat pe Petru și pe Ioan și pe Iacob și S-a suit în munte ca să Se roage. Și a fost că pe când Se ruga, înfățișarea feței Sale a devenit alta și îmbrăcăminteă Lui albă, strălucind. Și iată, doi bărbați vorbeau cu El; aceștia erau Moise și Ilie care arătându-se întru slavă, vorbeau despre sfârșitul Său pe care avea să-l împlinească în Ierusalim. Iar Petru și cei împreună cu el erau îngreuiți de somn, și când s-au deșteptat, I-au văzut slava și pe cei doi bărbați stând cu El. Și a fost că pe când aceștia se despărțeau de El, Petru I-a zis lui Iisus: „Învățătorule, bine ne

⁷⁷ *Traduction Oecuménique de la Bible*, Société biblique française – Editions du Cerf, Paris, 1988.

⁷⁸ Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 1532–1533.

este să fim aici, să facem trei colibe, Ție una, lui Moise una și una lui Ilie”, – el neștiind ce spune. Și pe când vorbea el acestea, s-a făcut un nor și i-a umbrit, și s-au înspăimântat când au intrat în nor. Și glas s-a făcut din nor, zicând: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, de El să ascultați!”. Și pe când glasul a trecut, Iisus S-a aflat singur. Și ei au tăcut, și în acele zile n-au spus nimănui nimic din cele ce văzuseră. (Luca 9, 28–36).

Traducerea noastră: (28) Apoi, a fost așa⁷⁹: cam⁸⁰ la opt zile după cuvintele acestea, luându-i⁸¹ pe Petru, pe Ioan și pe Iacob⁸², [Iisus] S-a urcat pe munte ca să Se roage. (29) Iar în timp ce Se ruga, înfățișarea chipului Său⁸³,

⁷⁹ O traducere cât mai acurată filologic, va urmări să traducă din prologul pericopei, atât conjuncția coordonativă δὲ „dar/și” cât de asemenea și verbul aorist γίνομαι „a fi, a deveni”. Majoritatea edițiilor românești, cu excepția traducerii lui Bădiliță, consideră aceste aspecte a fi secundare, omițându-le întru totul. A se vedea *Noul Testament: Evanghelia după Luca*, introduceri, traducere inedită, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Editura Vremea, București, 2016, p. 81.

⁸⁰ Textul grecesc propune adverbul ὥσεί „în jur de/despre”, care potrivit lexicoanelor, poate fi folosit în limba greacă, fie pentru marcarea unei conjuncții ce introduce o comparativă de genul „ca și”, fie cu valoare adverbială (asemenea cazului nostru) și care se traduce prin „cam așa”, folosindu-se imediat de introducerea unui număr sau de o măsură explicativă. Cu această valoare adverbială este construită și afirmația din Matei 14, 21. A se vedea Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2000, (nota 29110).

⁸¹ Verbul grecesc παραλαβών este la participiu aorist, diateza activă, iar participiile grecești, fie că sunt active, medii sau pasive, fără să existe o regulă absolută și definitivă, se traduc prin gerunziul românesc, făcându-se de fiecare dată apel la regulile fonetice ale limbii și la talentul traducătorului de a prinde cel mai bine nuanțele participiului grecesc. Participiile sunt de trei feluri: *prezent progresiv* ce redă o acțiune în curs de desfășurare, formându-se de la tema de prezent; *aorist punctual* ce redă acțiunea propriu-zisă fără a defini exact natura acesteia în sine, formându-se de la tema de aorist; *perfect finit* ce redă rezultatul unei acțiuni, formându-se de la tema de perfect. Mai există și o excepție, anume *participiul cu valoare temporală de viitor*, dar acesta este relativ rar utilizat. Valoarea gramaticală a verbului nostru este de participiu aorist punctual, de aceea trebuie tradus prin gerunziul „luând”. A se vedea Constantin Georgescu, *Manual de Greacă Biblică*, Editura Nemira, 2011, pp. 217–218.

⁸² Exact aceasta este ordinea numerotării celor trei apostoli în originalele grecești, cu apostolul Ioan al doilea, toate cele trei nume (Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον) fiind redată în acuzativ, de aceea traducem: „pe Petru, pe Ioan și pe Iacob” și nu cu formula „pe Petru, Iacob și Ioan” cum greșit apare în traducerea catolică a lui Emil Pascal. A se vedea *Noul Testament*, tradus și adnotat de Emil Pascal, Éditions du Dialogue, Paris, 1992, p. 278.

⁸³ Expresia originală τὸ εἶδος τοῦ προσώπου este aproape imposibilă de tradus în bogăția sa semantică. Cele două substantive folosite, εἶδος pentru a exprima forma chipului sau înfățișarea și πρόσωπον pentru exprimarea feței umane; se pot referi în funcție de context, la întreaga persoană umană, nu doar la forma exterioară a chipului. Nu întâmplător alege Sfântul Luca termenul de εἶδος pentru că știa că se adresează unui public păgân, care ar fi înțeles total eronat verbul *metemorphothe* folosit de Evanghelistul Marcu, căci acțiunea

a devenit⁸⁴ alta și îmbrăcămintea, albă strălucitoare⁸⁵. (30) Și deodată⁸⁶, doi bărbați vorbeau cu El, erau Moise și Ilie, (31) care, arătându-se în slavă, vorbeau despre plecarea Lui⁸⁷, ce avea să se împlinească în Ierusalim. (32) Iar

metamorfozei zeilor din cultura greacă mitologică, era sinonimă cu transformarea lui Zeus într-o altă entitate, în taur. Sfântul Luca nu lasă să se înțeleagă că Iisus S-a transformat în altceva decât era deja (făptură divino-umană), căci Iisus Își păstrează atât natura divină cât și pe cea umană. Iar la Schimbarea la Față, spune Sfântul Palama, din făptura Mântuitorului izvorăște lumina necreată, harul lui Dumnezeu, care are rolul de a transfigura și îndumnezei trupul uman. A se vedea Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993, p. 54; *Noul Testament: Evanghelia după Luca*, introduceri, traducere inedită, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, p. 415.

⁸⁴ Verbul grecesc ἐγένετο înseamnă „a deveni”, Sfântul Luca alegându-l în locul lui *metemorphothe* (μετεμορφώθη) spre a nu se înțelege greșit minunea transfigurării Mântuitorului, după cum am amintit mai sus – astfel, El devine înaintea ucenicilor transfigurat sau enipostaziat, nu „se schimbă” doar la Față, cum greșit propun unele ediții biblice, ci la întreg Trupul Său divino-uman. Totuși, considerăm că nu este chiar atât de gravă această scăpare, din moment ce în Tradiția Bisericii s-a păstrat denumirea de „Schimbarea la Față” a Domnului Iisus pe Tabor. Intervenția noastră subliniază doar acuratețea filologică și atât, însă din rațiuni teologice, se pot păstra ambele denumiri. A se vedea Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York, 1989, p. 160.

⁸⁵ Expresia grecească λευκὸς ἐξαστράπτων se traduce cel mai acurat, prin sintagma „alb ca fulgerul”, deoarece foarte strălucitoare se făcuseră hainele Domnului. Evanghelistul Marcu spre exemplu, alege în acest punct, expresia puțin complicată: καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, ὅσα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι – „și veșmântul Său, a devenit strălucitor de alb, precum nici un înălbitor de pe pământ nu-l poate reda”. A se vedea, Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1, p. 174.

⁸⁶ Expresia καὶ ἰδοὺ are rolul unui prompter ce funcționează spre a atrage atenția cu privire la ceea ce va urma, se traduce cel mai bine prin „fii atent/uite/privește” – o interjecție cu grad de imperativ, folosită pentru a introduce ceva extraordinar ce urmează să se petreacă (*Matei* 1, 20; *Luca* 22, 10). Se poate la fel de bine traduce și prin „iată/deodată”. A se vedea Barclay M. Newman, *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993, (nota 3020).

⁸⁷ Literar: despre exodul Lui, căci expresia τὴν ἔξοδον αὐτοῦ este o referință eufemistică la moarte. Exprimarea trimite cu gândul la exodul poporului ales din robia egipteană (*Evrei* 11, 22), singur Evanghelistul Luca ne relatează conținutul cuvântării dintre Domnul Iisus și cei doi mari profeți ai Vechiului Testament. Spre deosebire de exodul israeliților, care a fost unul orizontal (legând scena de ieșirea poporului din Egipt), exodul Mântuitorului, este unul vertical, adică din Ierusalim spre Împărăția Cerurilor. Exodul, în limbaj biblic, înseamnă eliberarea de sub jugul unui regim opresiv, de aceea, el nu trebuie echivalat doar cu moartea lui Iisus Hristos; ci cu eliberarea din jugul morții spirituale, naștere din nou, pe care omul o dobândește doar prin Învierea Domnului. A se vedea *Noul Testament: Evanghelia după Luca*, introduceri, traducere inedită, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, p. 417; Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (nota 10138).

Petru și cei ce erau împreună cu el, au adormit adânc⁸⁸, însă trezindu-se⁸⁹, au văzut slava Lui și pe cei doi bărbați care stăteau împreună cu El. (33) Și pe când aceștia se despărteau de El⁹⁰, Petru I-a zis lui Iisus: „Stăpâne⁹¹, e bine că suntem aici; să facem trei colibe⁹², una pentru Tine, una pentru Moise și una

⁸⁸ Expresia ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ este aproape imposibil de redat deplin filologic, variantele multiple propuse de edițiile biblice românești: „îngreuiți de somn; doborâți de somn; toropiți de somn; căzuseră într-un somn greu”, încearcă să sublinieze potența semantică a verbului la timpul perfect βαρέω, care stabilește povara sau greutatea unui lucru sau a unei acțiuni. Se mai folosește în Noul Testament pentru a descrie acțiuni opresive, la limita paroxismului (2Corinteni 1, 8); pentru a sublinia inconfortul minții când se află în pragul morții (2Corinteni 5, 4); pentru a evidenția o posibilă împovărare a unei întregi comunități (1Timotei 5, 16) sau cu sensul clasic de îngreunare a somnului (Marcu 14, 40). A se vedea Joseph Henry Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, (ediție electronică), International Bible Translators, 2000, (nota 958).

⁸⁹ Majoritatea traducerilor preferă forma la perfect („s-au trezit”) a verbului grecesc διαγρηγορέω „a se trezi”, însă el este declinat în original la participiu aorist (διαγρηγορήσαντες), care se traduce filologic, după cum am mai arătat, prin gerunziu, adică „trezindu-se”.

⁹⁰ Numele de Iisus nu apare în text în acest moment, ci doar pronumele personal la singular αὐτοῦ adică „El”; iar acțiunea despărțirii este redată la timpul imperfect (διαχωρίζεσθαι „se despărteau”), ceea ce denotă faptul că plecarea celor doi profeți se petrece exact în momentul acțiunii, ea putând fi întreruptă oricând, ceea ce se va și petrece prin intervenția Apostolului Petru. Traducerea Sinodalei, este mai puțin exactă, prin redarea perfectului „s-au despărțit”, pierzând din vedere această nuanță gramaticală (traducerea la perfect, trădează și o eroare logică, dacă profeții deja au plecat, ce logică ar mai fi avut intenția Sfântului Petru de a le construi corturi?). A se vedea Johannes E. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, p. 357; *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1988, p. 1267.

⁹¹ Substantivul ἐπιστάτα apare în Noul Testament doar în Evanghelia după Luca (5, 5; 8, 24; 9, 33; 17, 13) și doar în puține cazuri este rostit de pe buzele unui ucenic. Biblistul H. Marshall, susține că ἐπιστάτα este folosit în general pentru „stăpân”, dar la Sfântul Luca are și sensul de învățător (*didaskalos*). Termenul este în general folosit pentru desemnarea unei autorități, căreia i se cuvine obediență. Un alt biblist reputat, spune că Apostolul Petru, recunoaște autoritatea Domnului Iisus ca fiind un agent divin trimis în lume de către Dumnezeu Tatăl, acesta recunoscându-și păcatele în prezența Omului lui Dumnezeu (deși Kyrios „Domn” ar fi trebuit să se folosească, totuși *epistata* „stăpân” trimite și el către un înțeles mai adânc, care în momentul rostirii pe munte, nu era încă înțeles de apostol în deplinătatea sa mesianică). A se vedea I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, coll. *New International Greek Testament Commentary*, Paternoster Press, Exeter, 1978, p. 203; Darrell L. Bock, *Luke 1:1 – 9:50*, vol. 1, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 1994, p. 459.

⁹² Există voci ale unor bibliști renumiți, care spun că dorința Apostolului Petru de a construi corturi (σκηνάς), se inspiră din contextul evenimentelor. Se pare că această retragere pe Munte a Domnului Iisus, este motivată în primul rând, de dorința de a-și descoperi dumnezeirea în fața ucenicilor, dar și de a birui ispita mesianismului politic, care ar fi putut exalta cu ocazia Sărbătorii Corturilor, ce se desfășura în momentul acțiunii Schimbării la Față, și care

pentru Ilie”, neștiind ce spune. (34) Dar în timp ce spunea el acestea, a venit un nor, și i-a umbrit. [Ucenicii] s-au temut când au intrat în nor. (35) Și o voce s-a auzit din mijlocul norului⁹³ spunând: „Acesta este Fiul Meu, Alesul, să-L ascultați⁹⁴!”. (36) Și după ce s-a auzit glasul, Iisus a fost găsit singur⁹⁵. Iar ei au păstrat tăcerea și n-au proclamat⁹⁶ nimănui nimic, în acele zile, despre cele ce văzuseră.

ar fi putut degenera oricând în revoltă armată. Sărbătoarea Corturilor (*hag hassükkôt*) are la bază mai multe elemente. În primul rând a fost numită astfel pentru amintirea celor 40 de ani de peregrinare în pustie, unde poporul a trăit numai în corturi, Dumnezeu purtându-le de grijă întru totul. Când se celebra această sărbătoare de 7 zile, evreii își părăseau locuințele și stăteau în colibe timp de o săptămână, respectând astfel porunca divină (*Levitic* 23, 42–43). Termenul evreiesc de *sukkah* a fost tradus în limba română prin „cort” (traducerea lui Bădiliță, deși în majoritatea cazurilor excelează, traduce greșit teologic dar corect filologic, termenul de σκηνῶς prin „corturi”), însă sensul său de bază este cel de „colibă”. Era un adăpost provizoriu făcut din crengi, care avea și rol de camuflaj, adăpostind evreii noaptea în pustie, de fiarele sălbatice. Însă trebuie precizat faptul că în pustie, timp de 40 de ani, evreii nu au trăit în colibe, ci în corturi (doar în săptămâna celebrărilor de *Sukkot* adică în săptămâna de Sărbătoarea Corturilor, evreii celebrău evenimentul locuind în colibe). Înțelegem acum de ce, Petru apostolul propune confecționarea de colibe, nu de corturi (era imposibil construcția unui cort neavând materialul brut de confecționare la îndemână, în schimb, crengile pentru colibe se găseau mai ușor), pentru a fi în context cu ceea ce se celebra la Ierusalim în aceea perioadă. Singura paradigmă la care ne putem raporta pentru elucidarea acestei neconcordanțe între colibă și cort, rămâne porunca divină din *Levitic* 23, 42 care stipulează utilizarea colibelor ca locuințe provizorii în timpul săptămânii de celebrare a lui Sukkot (*Levitic* 23, 34). A se vedea Pierre Bonnard, *Commentaire à l’Evangile selon Matthieu*, Labor et Fides, Geneva, 2002, pp. 253–254; Berard L. Marthaler, *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, The Thomson Gale Group, Detroit, 2003, p. 531; J. E. Hartley, *Leviticus*, coll. *Word Biblical Commentary* 4, Word Books, Dallas, 2002, p. 389.

⁹³ Exprimarea în limba greacă este ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα unde prepoziția în genitiv ἐκ are rolul de a delimita spațial, locul de unde vine vocea misterioasă: exact din mijlocul aceluiași nor plin de taine.

⁹⁴ Multiplele variante de genul: „Acesta este Fiul Meu preaiubit”; „Acesta este Fiul Meu preaiubit în Care Îmi găsesc plăcerea” etc., se datorează unor manuscrise ale Noului Testament ulterioare redactării acestei evanghelii, unde scribii au introdus diverse lecțiuni, în încercarea lor de armonizare a acestui verset cu cele geamăn din *Matei* 17, 5 și *Marcu* 9, 7. Expresia în original este lapidară: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος adică „Acesta este Fiul Meu, Alesul”. Cu privire la partea a doua din declarația Tatălui, cea cu αὐτοῦ ἀκούετε avem în primul rând de-a face cu un imperativ categoric, de aceea traducerea lui vizează cea mai simplă exprimare: „să-L ascultați/ascultați-L”. A se vedea *Noul Testament*, ediția Dumitru Cornilescu Revizuită, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 2019, p. 84.

⁹⁵ Verbul folosit este εὐρέθη care vine din rădăcina „a găsi”, fiind însă declinat la diateza pasivă, el trebuie tradus evident la pasivul acțiunii, adică „a fost găsit”.

⁹⁶ Nuanța verbului ἀπαγγέλλω (*apangellō*) depășește cu mult cadrul unei tăceri autoimpuse sau pe cel de a povesti sau spune ceva într-un grup restrâns. Apangellō înseamnă a declara

2.2 O INTERPRETARE TEOLOGICĂ A EPISODULUI

Textul pe care Sfântul Evanghelist Luca îl propune (9, 27–36) nu este deloc unul ușor de interpretat, tocmai datorită implicațiilor sale profund teologice. Însă este unul foarte gustat de spiritualitatea Răsăriteană, pentru că atât Origen, cât și Clement Alexandrinul, Metodiu de Olimp, Dionisie Areopagitul, Grigorie Teologul sau Maxim Mărturisitorul; văd în procesul îndumnezeirii noastre, lucrarea eminamente a harului sfințitor⁹⁷. Evenimentul „Schimbarea la Față” ne propune modul transformării fiecăruia dintre noi – de la slăvita cale a Crucii (*Luca* 9, 31) la Învierea (ἀναγεγεννημένοι) cea întru Hristos Cel Transfigurat, precum Isaac – „fiul cel iubit” (τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν) din *Facerea* 22, 2 care la îndemnul tatălui său, a fost dispus să-și sacrifice viața pentru a o recupera mai apoi printr-o „înviere” mijlocită.

Conform Sfântului Evagrie Ponticul, doar ochii sufletului curățiți de patimi pot vedea dumnezeirea lui Iisus⁹⁸, realitate evidentă pentru cei trei apostoli pe Tabor. Fiindcă a fost nevoie ca ochii minții lor să fie transformați de lumina necreată, în momentul în care Hristos se ruga (*Luca* 9, 29), ca astfel să poată participa minunii nu doar într-o stare de latență. De aceea, tradiția răsăriteană poartă convingerea că nu Hristos a fost cel Transfigurat, ci ochii apostolilor – luminați să-L înțeleagă pe Hristos întocmai cum El este deja: Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut din Tatăl, slava și strălucirea lui Dumnezeu (*Ioan* 1, 14; *Evrei* 1, 3). Despre aceștia spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: *...s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viața în trup*⁹⁹. După cum vom vedea la Sfântul Grigorie Palama, teofania de pe Tabor este unică în ceea ce privește consumarea actului mistic al personalității noastre liturgice. De altfel, cei trei protagoniști (Petru, Iacov și Ioan) contemplând strălucirea transfigurării (*Psalmul* 95, 9; 103, 2), au recunoscut în acest eveniment

public sau a proclama un adevăr, o realitate incontestabilă. Așadar, Mântuitorul le interzice deocamdată proclamarea dumnezeirii Sale, deoarece acțiunea aceasta de a proclama lumii întregi, Evanghelia lui Iisus Hristos Cel Înviat din morți, trebuia să se petreacă doar după Rusalii (*Luca* 24, 49). A se vedea Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990, p. 12.

⁹⁷ Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică*, ediție de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2010, pp. 187–189.

⁹⁸ Vederea lui Dumnezeu nu poate fi decât spirituală, lumina Treimii fiind impusă de la sine, acesta este *locul lui Dumnezeu* despre care bătrânii își aduc aminte ca fiind (*topos theou*) – atunci când El S-a descoperit lor în munte (*Ieșirea* 24, 10). A se vedea G. Bunge, *On the Trinitarian Orthodoxy of Evagrius Ponticus*, *Monastic Studies* 17, 1986, pag. 198.

⁹⁹ Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, (PSB 80), trad. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 125.

atemporal și parcă derulat direct în Împărăția lui Dumnezeu (Marcu 9, 1), propriul lor deziderat: chemarea la îndumnezeire (Matei 5, 48; Ioan 17, 24¹⁰⁰); sau cel puțin au dat semne că înțeleg¹⁰¹. Această lumină îndumnezeitoare (*entheosis*) amintește Dionisie Areopagitul¹⁰², n-a rămas încorsetată barierele temporale de pe Tabor, ci ea ne învăluie încă de pe pământ, în momentele noastre de extaz liturgic, și ne va lumina în veacul eshatologic (*Apocalipsa* 21, 23) cu strălucirea *razelor ei atotluminoase*. Pentru Sfântul Grigorie¹⁰³, lumina necreată este atât suprasensibilă cât și supraineligibilă, ivindu-se în mintea curățită de patimi, numai prin puterea Duhului, atunci când încetează orice lucrare a rațiunii, fiindcă lumina taborică nu este produsul intelectului.

Prin rugăciune (προσεύχεσθαι) ni se descoperă slava dumnezeirii lui Iisus, și astfel vom vedea liberi, spune Sfântul Ioan Damaschinul¹⁰⁴ în noi înșine Împărăția lui Dumnezeu (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), care este înăuntrul (ἐντὸς) nostru (Luca 17, 21). „Și a fost că pe când Se ruga, spune Sf. Luca, înfățișarea feței Sale a devenit alta și îmbrăcămintea Lui albă, strălucind” (v. 29). Μεταμορφώ¹⁰⁵ (sau punctul maxim al narațiunii) e surprins de data

¹⁰⁰ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993, p. 54: „Iar lumina o socotesc strălucire și har dumnezeiesc... Uneori scoate din trup ca pe Pavel, alteori transfigurează și trupul, luminându-l și îndumnezeindu-l și pe el ca pe Moise când cobora de pe Sinai. Uneori celui ce-o vede îi și grăiește cuvinte negrăite, ca lui Pavel”. A se vedea de asemenea și Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, Illinois, 1995, pp. 469–475.

¹⁰¹ În mai multe locuri din Evanghelie, Hristos constată cu tristețe că însuși ucenicii Lui nu-L pot înțelege, ei devenind la fel de obtuzi precum mulțimea din afara mesajului hristic. Și Hristos se regăsește iarăși în postura delicată de a-i apostrofa: Nu înțelegeți? Iar nu pricepeți? Nu pricepeți parabola aceasta? Atunci cum veți înțelege toate parabolele? (Marcu 4, 13). Întocmai este cazul cu pilda Semănătorului, sau cu minunea înmulțirii pâinilor, sau cu vestirea apropiatei Sale Patimi etc. Apostolul Luca concluzionează astfel: „Dar ei n-au priceput nimic din acestea; că ascuns era cuvântul acesta pentru ei și nu înțelegeau cele spuse” (Luca 18, 34). A se vedea Andrei Pleșu, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Editura Humanitas, București, 2012, pp. 37–38.

¹⁰² Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, coll. *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, p. 137.

¹⁰³ Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, coll. *Filocalia*, vol. 7, trad. și note de Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 270. Tot despre experiența îndumnezeirii atât în plan ontologic cât și în dimensiunea eshatologică, a se cerceta lucrarea: Norman Russell, „Gregory Palamas”, în vol. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, (Gillian Clark, Andrew Louth eds.), Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 305–308.

¹⁰⁴ Ioan Damaschinul, *Cuvânt la Schimbarea la Față/Chip a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, p. 77.

¹⁰⁵ Grecescul *metamorfōo*, sau conform rădăcinii sale grecești: μεταμορφόομαι este înțeles

aceasta mult mai acurat de către Sfântul Marcu, care menționează: „...și S-a schimbat la față înaintea lor. Și veșmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte ca zăpada, așa cum înălbitorul¹⁰⁶ nu poate înălbi pe pământ” (Anania, 2009¹⁰⁷). În relatarea celui mai neașteptat eveniment din viața apostolilor, naratorul inspirat de Dumnezeu (Evanghelistul Luca) alege să folosească trei verbe ce par a sublinia o progresie duhovnicească: προσεύχεσθαι = „se ruga”; ἐγένετο = „a devenit/s-a făcut altul” și ἐξαστράπτων care se traduce prin „strălucind”.

Fiindcă nestrucăciunea sau spiritualizarea materiei, nu este un dar oferit doar apostolilor și Bisericii, ci întregului cosmos, întregii creații (2 Petru 3, 10–13). Pentru că pe Taborul plin de lumină (ἐξαστράπτων¹⁰⁸) se manifestă

de majoritatea dicționarilor în termeni tehnici ca: schimbare a formei (înfățișării), transformare într-o existență mult mai spiritualizată, o exaltare, o glorificare, o apariție strălucitoare. Vezi de pildă Catherine Soanes, Angus Stevenson, *Concise Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, 2004; Frederick C. Mish, *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, (Electronic edition), G&C Merriam Company, 1982; Thomas J. Shepherd, *The Westminster Bible Dictionary*, Presbyterian Board of Publication, Philadelphia, 1880. În contextul Transfigurării de pe Tabor, adevăratul înțeles al verbului μεταμορφώθη (întâlnit doar la Matei 17, 2 și Marcu 9, 2) este intuit de către teologul Ioan Ică jr: „Metamorphosis înseamnă schimbarea „forme” (morphe), „chipului” sau condiției de existență și apariție a Domnului în sensul lui morphe din Epistola către Filipeni 2, 7 unde însă Sf. Ap. Pavel vorbește de „transformarea” inversă a Fiului lui Dumnezeu, Care prin „kenoză” (golire) își schimbă forma/condiția divină cu forma/condiția de sclav. Transformarea taborică este astfel reversul kenozei, fiind „umplerea” formei/condiției de sclav de forma/condiția Sa divină, anticipare a trans-formării/trans-figurării eshatologice”. A se vedea Ioan I. Ică jr, „Exegeză, dogmatică și mistică isihastă în teologia taborică a sfântului Ioan Damaschinul”, în *Tabor*, nr. 8, august 2007, p. 62.

¹⁰⁶ Gerhard Maier vede în această expresie stilul narativ viu al Sfântului Petru (cum Sfântul Marcu a fost ucenicul lui și cum Marcu nu se numără printre martorii oculari ei evenimentului, putem să credem asta). Cât despre înălbitori, ei au fost piese importante în Antichitate, sarcina acestor meșteșugari era aceea de-a curăța și albi materialele. Vezi Gerhard Maier, *Evanghelia după Marcu*, pp. 314–315. Teologul R. T. France, înțelege prin inserarea verbului στίλβω încercarea Apostolului Marcu, de-a exprima în cuvinte omenești ceea ce depășește logica experienței minții umane. Vezi R. T. France, *The Gospel of MARK*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2002, p. 350.

¹⁰⁷ Foarte asemănătoare în înțeles este și Biblia lui Șerban Cantacuzino (*Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură*, 1688) sau traducerea de la Blaj (*Biblia de la Blaj*, 1795). Mult mai recente editii (1914, 1939, 1982, 1988) păstrează cu fidelitate aceeași linie începută la Bălgrad (1648), promovând originalul grecesc: καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι. Același lucru îl putem spune și despre traduceri ca: *King James Version* (1611/1769), *English Standard Version* (2007), *Revised Standard Version* (1952), *Traduction Oecuménique de la Bible* (1988) sau *Biblia catalana. Traducció interconfesional* (1993/2002) respectiv *La Nueva Versión Internacional* (1979).

¹⁰⁸ Conform originalului, ἐξαστράπτων (tradus prin „strălucind”, sau „orbind” după varianta

frumusețea originală și slava omului cu care a fost creat (*Facarea* 1, 26–27), dar pe care păcatul strămoșesc a alterat-o, de aceea Hristos se Întrupează, Transfigurează și Înviază, recuperând-o și restaurând-o în Sine.

Expresia „Și veșmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte ca zăpada”, mai poate fi privită și prin următoarea optică: *tema hainelor de piele (dermatinoi chitones)*. Conform referatului Facerii (3, 21: „Și Domnul Dumnezeu le-a făcut lui Adam și femeii sale, îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat”), ele au fost adăugate omului după căderea în păcat, așadar ele nu reprezintă un element ontic¹⁰⁹. Datorită căderii în păcat, s-a născut în noi această boală spre moarte, firea noastră fiind luată cu totul în stăpânire de această necroză¹¹⁰. Așadar „hainele de piele” exprimă mortalitatea biologică (*nekrotes*), ajunsă după păcatul strămoșesc ca o a doua natură a omului. Este noua stare în care se află omul, cea de *viață în moarte*, pentru că el nu mai deține viața ca pe un element constitutiv, el trăiește doar prin prisma amânării morții. Viața (*zoe*) sa a fost preschimbată în supraviețuire (*epibiose*¹¹¹). Hristos în schimb, vine și restaurează această a doua natură a omului stricăcioasă și firească (*Efesenii* 5, 8), trupul lui transfigurat devenind *veșmântul* (ἱμάτια) *strălucitor* (*Marcu* 9, 3) al Dumnezeirii Sale, transfigurându-ne și pe noi gradual (*2Corinteni* 3, 18), trupul nostru înduhovnicit (σῶμα πνευματικόν) devenind liber de materia coruptibilă, dezbrăcat de nivelul afectelor și pasiunilor. Participând în felul acesta deplin la slava lui Dumnezeu. Pentru că în Persoana lui Hristos, slava (*dóxa*) devine accesibilă tuturor oamenilor. Trupul lui Hristos transfigurat recuperează demnitatea umană, umplându-ne de viață veșnică (*Ioan* 6, 40), Trupul lui Hristos Înviat din morți, devine pârğa celor adormiți (*1Corinteni* 15, 20), semnul și garanția că toți ceilalți vor învia după El întru nestricăciune, amintește ÎPS Bartolomeu¹¹². Fiindcă „se seamănă întru stricăciune (σπέρων), învie întru nestricăciune (ἀφθαρσία); se

ESV) este singurul verb din întreg Noul Testament (*hapax legomenon*), el apare doar în relația lucanică, păstrându-se prin gestul acesta, unicitatea și importanța de mare valoare a tainei.

¹⁰⁹ Spre exemplu, în Duminica Lăsatului de brânză (*Tyrophagia*) la slujba Utreniei, „Laude”, stihira 1 cântăm: „...eu care odinioară eram îmbrăcat în slava nemuririi, port acum ca un muritor ticălos pielea morții”. Întocmai și la slujba Vecerniei, „Doamne strigat-am” (*Kyrie ekekraxa*), stihira a 2-a: „De veșmântul cel de Dumnezeu țesut m-am dezbrăcat eu, ticălosul, prin sfatul vrăjmașului, neascultând porunca Ta cea dumnezeiască, Doamne; și acum m-am îmbrăcat cu frunze de smochin și cu haine de piele”.

¹¹⁰ Grigorie de Nyssa, *Scrieri I*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. și note de Dumitru Stăniloae și Ioan Buga, EIBMBOR, București, 1992, pp. 431–432.

¹¹¹ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 80.

¹¹² Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1653, (nota c).

seamănă întru necinste (ἀτιμία), *învie întru slavă* (doxa)... *se seamănă trup firesc* (σῶμα ψυχικόν), *învie trup duhovnicesc* (σῶμα πνευματικόν)”, amintește Apostolul Pavel (1Corinteni 15, 42–44¹¹³).

Următorul punct cheie în relatarea lucanică, unic de altfel, este suportul discuției dintre Hristos și cei doi mari prooroci ai Vechiului Legământ (vv. 30–31¹¹⁴). Fiindcă Cel schimbat la Chip, e Domn al viilor dar și al morților, nu trebuie să ne surprindă apariția lui Moise și-a lui Ilie, cu atât mai mult cu cât *astăzi* pe Tabor, lui Moise i se permite să intre cu trupul spiritualizat în țara făgăduinței (Deuteronom 34, 4), în țara unde *curge lapte și miere* (Ieșirea 3, 8). În vechime, atât Moise cât și Ilie, au primit porunca să urce pe Muntele Horeb (Ieșirea 24, 12–18; 3Regi 19, 7–12) primul intrând în întuneric și în *nor* iar celălalt într-o adiere subțire de lumină, ca astfel ambii să participe la slava lui Dumnezeu. Aici însă tot pe același „Horeb lăuntric” liberi de orice conjunctură, cei dintâi martori ai primei teofanii, participă deplin la spectacolul celei de-a doua teofanii, cea a luminii necreate, Hristos chemându-i într-o clipită¹¹⁵.

Biblistul francez, Edmond Jacob, identifică numeroase trăsături comune între cei doi stâlpi ai profetismului iudaic augmentate de spiritul viu al

¹¹³ După ce face câteva analogii privind trupul și bobul de sămânță (vv. 36–41), apostolul Pavel alege să exemplifice prin prisma unui discurs eshatologic cele enunțate, ca un posibil răspuns întrebării din v. 35. În seria unor cuplete antitetice (vv. 42b–44a), sunt prezentate, patru calități ale trupului nestricăcios ce depășesc cele patru caracteristici ale trupului stricăcios. Patru antiteze sunt subliniate de verbele la diateza pasivă *speiretai* și *egeiretai*: „trupul firesc” este stricăcios, lipsit de slavă, slab și pradă labilității psihologice; în schimb „trupul duhovnicesc” este nestricăcios, strălucitor, puternic și spiritual. A se vedea Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians*, coll. *The Anchor Yale Bible*, vol. 32, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 591.

¹¹⁴ Mai toate edițiile românești, traduc substantivul ἔξοδος prin sfârșitul existenței în acest plan teluric a Mântuitorului *care avea să se împlinească în Ierusalim*, plecarea din această lume, inoculând ideea apropiatei sale Învieri, conform textelor biblice din *Matei* 16, 21; 20, 18–19; *Marcu* 9, 31; *Luca* 17, 25; *Fapte* 17, 3. „Sfârșitul” (ἔξοδος) lui Iisus, anunță acel periplu de la slava Taborică către slava Tatălui în Împărăția lui Dumnezeu (*Luca* 9, 26; 24, 26). Pe același filon interpretativ, se înscriu și alte ediții ca: „The Eastern/Greek Orthodox Bible New Testament (The EOB)”; „English Standard Version (The ESV)”; „New American Standard Bible with Codes (The NAS)”; „Revised Standard Version (The RSV)”; sau „Traduction Oecuménique de la Bible (TOB)”. Acestea traduc grecescul ἔξοδος prin substantivul „departure” (*plecare, exod*). În schimb, varianta „King James with Codes” sau KJV, traduce prin substantivul „decease” (*deces, moarte*) ceea ce complică puțin textul, prin accentuarea mai mult decât benefică, a firii omenești a Mântuitorului, o reminiscență parcă a filozofiei nestoriene.

¹¹⁵ Grigorie Sinaitul, „Cuvânt la sfânta Schimbare la Față/Chip a Domnului nostru Iisus Hristos”, în vol. *Despre Lumina taborică, rugăciunea lui Iisus și curăția inimii*, (Ioan Ică jr. ed.), Editura Deisis, Sibiu, 2013, p. 112.

tradiției de după, aceasta culminând în a face din Ilie un nou Moise¹¹⁶. Unii sunt de părere că apariția lui Moise subliniază faptul că Iisus nu a venit să desființeze Legea, cât despre Ilie prezența lui de asemenea certificând profețiile mesianice¹¹⁷. Alții în schimb, îl văd pe Moise ca reprezentant al oficiului profetic iar pe Ilie ca simbol al eshatonului¹¹⁸. Despre revenirea lui Ilie într-o atmosferă premergătoare venirii *zilei Domnului* (ἡμέρα κυρίου), vorbește profetul Maleahi (4, 4), iar o altă referință eshatologică cu privire la cei doi mari profeți, se poate interpreta în cartea Apocalipsei (11, 6). Tocmai de aceea, se impune alăturarea celor doi, într-un cadru eshatologic (cel al revenirii lor) pentru a putea explica prezența lor pe Tabor, concluzionează cercetătorul C. Carlston¹¹⁹.

Faptul că Moise și Ilie, apar în acest moment dialogând cu Hristos despre *zilele preamăririi Lui* (Ioan 7, 39; 16, 13) atestă credința celor doi în Întruparea și jertfa Sa, amintește părintele D. Stăniloae¹²⁰. Hristos începuse deja să le prevestească ucenicilor Patima Sa, urmată de marea Înviere, în multe ocazii. Ceea ce Sfântul Luca inserează aici, subliniază faptul că apostolii înțeleseseră că urmează a se petrece ceva dramatic la Ierusalim. Urmarea lui Hristos era echivalentă cu moartea, însă ei știau (Hristos le-a spus) că acela care își va pierde viața pentru Hristos, o va câștiga (Luca 9, 23–24). Acest cuvânt ἔξοδος (pe care-l găsim doar aici și la 2 Petru 1, 15) evidențiază faptul că Luca înțelege marea taină a răscumpărării care avea să se petreacă în curând. El folosea deja cuvântul standard pentru moarte (θάνατος) în contextul relației din 9, 27. Însă vrea să arate că nu despre acest fel de moarte (thánatos) face referire Moise și Ilie în discuția lor, mai mult decât atât, din moment ce tipologia Sinai/Moise ocupă scena, iar Moise este la fel de prezent ca toți ceilalți actanți, folosirea unui cuvânt ἔξοδος va suscita în mintea cititorilor, gândul către un „sfârșit” mult mai înalt decât o firească moarte, una înghițită

¹¹⁶ Edmond Jacob, *Vechiul Testament*, trad. de Cristian Preda, Humanitas, București, 1993, pp. 85–86: „Nu trebuie să se creadă că Deuteronomistul și-ar fi pus amprenta pe aceste relatari, căci în acest caz el ar fi făcut din Ilie apărătorul unicității locului de cult”.

¹¹⁷ Robert Stein, *Luke*, coll. *New American Commentary*, vol. 24, Broadman Press, Nashville, 1992, p. 284; Francois Bovon, *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, Fortress Press, Minneapolis, 2002, p. 376.

¹¹⁸ Darel L. Bock, *Luke 1:1–9:53*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 1994, p. 568; John Nolland, *Luke 9:21–18:34*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1993, p. 499.

¹¹⁹ Charles Edwin Carlston, „Transfiguration and Resurrection”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 80, no. 3, 1961, pp. 237–238.

¹²⁰ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 191.

de viață – deoarece „*acela care își va pierde viața pentru Hristos, acela o va câștiga*” (9, 24). Grație acestor premise, putem crede că existența acestui ἔξοδος ascunde în spatele său, un detaliu teologic cheie!

Versetul „*Pe când aceștia se despărțeau de El*” (ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ’ αὐτοῦ) este un alt motiv lucanic, care apare doar aici, menit să amplifice dramatismului experienței taborice. Prin acest motiv al despărțirii¹²¹ autorul vrea să arate cauza pentru care Apostolul Petru exclamă entuziasmat: „*bine este ca noi să fim aici și să facem trei colibe*” (v. 33). Foarte interesantă este adresarea lui Petru, care în funcție de cei trei evangheliști, înregistrează trei apelative diferite: la Sfântul Luca: ἐπιστάτα („Învățătorul”), la Sfântul Marcu: ῥαββί („Rabune” sau „mare învățător”) iar la Sfântul Matei: κύριε („Doamne”). Apelativul κύριε denotă o adresare plină de respect din partea ucenicilor Săi, ca unui Om căruia I se recunoaște autoritatea divină. Ceea ce surprinde de data aceasta la Evanghelistul Luca, este acest gest prin care îl poziționează pe „marele pescar” pe-o treaptă mult inferioară de cunoaștere: ἐπιστάτα nu este o adresare care să echivaleze slava cu care Hristos se îmbracă (*Psalmul* 103, 2: „*Cel ce te îmbraci cu lumina ca și cu o haină*”) pe muntele Tabor¹²². Ceea ce transpare din text, boldat și de intervenția mateiană: „Și, auzind, ucenicii au căzut cu fața la pământ și s-au spăimântat foarte” (17, 6); ne duce cu gândul la ideea că Apostolul Petru, alături de ceilalți doi, încă nu intuiesc cu fermitate întregul tablou al descoperirii taborice.

Ideea de-a construi corturi, devine punctul cel mai nevralgic al acestei relatări, ea surprinde dorul omului după infinit, sau nostalgia Paradisului pierdut. Omul creat după Chipul lui Dumnezeu, poartă acest dor în însăși esența sufletului său, el regăsindu-se în totalitate cuprins în acest dor de veșnicie, amintește Sfântul Iustin Popovici¹²³. Această Lumină necreată a biruit

¹²¹ Verbul infinitiv la diateza pasivă (διαχωρίζεσθαι – διαχωρίζω) arată că acțiunea suferită de cei doi profeți este în plin moment de desfășurare. Plecarea, respectiv despărțirea lor, poate fi întreruptă oricând (de aceea și intervenția nostalgică a Sf. Petru). Astfel, traducerea *Anania 2009*, care optează pentru varianta „se despărțeau” este mult mai apropiată de infinitivul verbului original decât este *Sinodala 1988*, care prin inserarea perfectului „s-au despărțit” schimbă puțin intenția textului, oferind o acțiune consumată și irevocabilă. În consonanță cu traducerea *Anania 2009* se prezintă și variantele (ESV, RSV, NAS) care traduc prin construcția „And as the men were parting from Him” (într-o traducere logică: în timp ce ei se despărțeau de El). Pentru mai multe explicații privind funcțiile verbului διαχωρίζω a se vedea Johannes E. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1, p. 357.

¹²² Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, coll. *New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1986, pp. 385–386.

¹²³ Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, trad. de Ioan Ică și Ioan I. Ică jr., Editura Sofia, București, 2010, p. 148.

legăturile firii, iar atunci când mintea este înghițită de această Lumină, spune Cuviosul Grigorie Sinaitul, simțurile noastre toate devin posedate de erosul divin¹²⁴. Astfel, Apostolul Petru contemplând slava dumnezeieștii transfigurări, simte cum pe buzele lui exală deodată elegia adamică: Ἐπιστάτα, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὥδε εἶναι „*Stăpâne, bine este ca noi să fim aici*”, el neștiind că dacă vor rămâne numai pe Tabor, planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, nu se va mai putea împlini. Pentru că dacă Hristos ar fi ascultat de el, n-ar mai fi urmat Patimile, și nici Învierea, și nici răscumpărarea noastră. Cu câtă încăpățănare urmărește Apostolul Petru să evite suferința (Marcu 8, 32). Comportamentul său ne este lămurit de Evanghelistul Marcu: „*că nu știa ce să spună, fiindcă erau înspăimântați*”; probabil o observație primită de Marcu direct de pe buzele lui Petru.

În contextul istoriei poporului ales, dorința lui Petru devine justificată, chemarea lui trădează un tablou familial, un gest filoxenic de mare finețe, o dedicare și o slujire autentică sinonimă cu episodul Mamvri (Facerea 18, 1–14). Însă conjunctura îi joacă feste de această dată, cei doi oaspeți cerești nu vor locui pe pământ (sau cel puțin nu pe acest pământ păcătos – 2 Petru 3, 13), iar experiența aceasta metafizică nu va putea fi prelungită în incinta nici unui cort făcut de mână omenească.

Leitmotivul norului (νεφέλη) dar și acțiunea lui profetică de-a „umbri”¹²⁵ (ἐπεσκίαζεν) tăinuiesc atât prezența cât și slava sau pronia divină (Ieșirea 13, 21; 34, 5). Făcând abstracție de „norul” și de ceea ce-a însemnat acest simbol în perioada lui Moise, am să trec succint în revistă o referință cultică a acestui *neféli*. Aceasta doar printr-un exemplu: Când chivotul Legământului a fost adus în Sfânta Sfintelor, ne relatează cartea 3Regi 8, 10–11 preoții n-au mai putut sluji, fiindcă *neféli* (נֶפֶלִי) a umplut de slava lui Yahweh toată casa Lui. Psalmistul David intuind marea taină a „norului slavei lui Dumnezeu” exclama pasionant: „Nor și negură împrejurul Lui, dreptatea și judecata este temelie neamului Lui” (Psalmul 96, 2¹²⁶). Odată cu finalizarea Templului lui Solomon, înțeleptul rege al lui Israel se ruga Dumnezeului său, exaltând: „Domnul a spus că El binevoiește să locuiască în negură, iar eu am zidit

¹²⁴ Grigorie Sinaitul, *Cuvânt la sfânta Schimbare la Față/Chip a Domnului nostru Iisus Hristos*, p. 116.

¹²⁵ În Vechiul Testament avem verbul *syskiázo* care desemnează ideea de-a acoperi sau a cufunda în umbră, încărcătura lui duhovnicească este mai mult decât evidentă: prezența lui Yahweh poate fi experiată prin intermediul simbolului. În Noul Testament, un alt verb, însă cu aceeași rădăcină: *episkiázo* definește acțiunea și puterea lui Dumnezeu, dar și harul prin care El se descoperă și creează.

¹²⁶ W.E. Vine, Merrill F. Unger, William White, *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, vol. 1, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1996, pp. 38–39.

Templul, ca să locuiești Tu, Cel Sfânt, și locaș unde să petreci Tu în veci..." (2Paralipomena 6, 1–2¹²⁷).

Cartea *Faptele Apostolilor* vorbește despre cum „umbră” lui Petru cădea vindecătoare peste suferinzii ieșiți în întâmpinare; Sfânta Fecioară Maria devine zămislitoare în momentul în care puterea Celui Preaînalt și acțiunea Sfântului Duh o „umbrește”; iar acum pe Tabor aceeași „umbră luminoasă” (ἐπισκιάζω) invadează peisajul, epifanizând momentul. Capacitatea de a umbri, afirmă filozoful A. Pleșu, este apanajul autorității care a trecut prin episodul jertfei – pentru că repudierea unui asemenea episod te aruncă din „umbră” (ἐπισκιάζω) în „întunericul cel de afară unde va fi plângerea și scrâșnirea dinților” (Matei 25, 30¹²⁸). Pentru că acesta este paradoxul: jertfa izbucnește în răscumpărare, iar moartea în veșnicia învierii (1Corinteni 15, 20).

Din mijlocul *norului slavei*, glasul Tatălui se aude: „Acesta este Fiul Meu cel ales, de El să ascultați!”¹²⁹, întărind același Legământ iterat la Botezul lui Iisus. Fiindcă imperativul: αὐτοῦ ἀκούετε „de El să ascultați”, amintește de Legământul încheiat pe Muntele Sinai (Ieșirea 24), când Moise stropind poporul cu sânge, le poruncește să păzească Legea – singurul mod prin care vor izbuti în împlinirea Legământului¹³⁰. Fiindcă Hristos este răspunsul dat exigențelor Legământului veterotestamentar, în El împlinindu-se viziunea profetului Ieremia, despre relația nouă dintre Dumnezeu și poporul Său, despre acel nou Legământ tainic, care nu va mai fi scris pe tăblițe de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii (Ieremia 31, 31–34). Pentru că în Hristos și

¹²⁷ Pentru mitropolitul Mladin, un caracter intrinsec al credinței este și acest registru al tainei, al întunericului, al negurii; credința cuprinde o intuiție a realităților viitoare. Cunoașterea mistică ține de acest spectru al „întunericului divin”, fiindcă ea nu este o vedere „față către față”, ci mai degrabă una mistagogică, mai mult o simțire, o *experimentare a luminii divine, a prezenței lui Hristos în suflet*. A se vedea Nicolae Mladin, *Hristos – viața noastră. Asceza și mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu ²2012, p. 262.

¹²⁸ Andrei Pleșu, *Parabolele lui Iisus*, pp. 126–127.

¹²⁹ În momentul de față se cristalizează un discurs eminent de sorginte divină, asemănător fenomenului profetic al Vechiului Testament. Tocmai de aceea interpretarea lui nu se mai realizează în logica liniară specifică discursului istoric. Fiind arborat eshatologiei, se impune dorința unei abordări sinergice, dorința unei interacțiuni cu Cel care le poate da un sens: cu Sfântul Duh.

¹³⁰ Legământul în Vechiul Testament, poartă o amprentă contractuală: YHWH (Mirele) promite poporului Israel (Mireasa) prosperitatea și continuarea arborelui genealogic, în măsura în care aceștia vor da dovadă de responsabilitate și devotament. Legământul acesta se poate declara dizolvat în cazul în care poporul dă semne de politeism sau grave derapaje morale, Yahweh având toată libertatea necesară a încorseta poporul în dispreț și turpitudine. A se vedea Cătălin Varga, „Legământul veterotestamentar”, în *Iisus Biruitorul*, nr. 47, 14–20 noiembrie 2011, p. 2.

în Duhul Sfânt, nimeni nu va mai putea zice: *Cunoașteți pe Domnul!* Toți îl vor cunoaște pe Acela ce astăzi pe muntele Tabor deschide porțile Împărăției Cerurilor, pregătind un loc (*Ioan* 14, 2–3) pentru fiecare dreptmăritor creștin. Hristos intrând o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfințelor, cu însuși Sângele Său...s-a făcut Mijlocitorul unui nou Legământ, ca prin moartea suferită spre răscumpărarea greșalelor de sub întâiul legământ (*Evrei* 9, 12–15) cei chemați să contemple (*theoria*) mai întâi lumina taborică, iar de aici să urce Golgota; dobândind astfel fericita făgăduință a moștenirii veșnicei comuniuni (*koinonia*) cu Hristos, cu Maica Sa și cu toți sfinții.

Glasul Tatălui din Ceruri intervine pentru a consolida mărturisirea Sfântului Petru cea cu câteva zile în urmă („*Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu-Cel-Viu*”) dar și pentru a-i întări o dată pentru totdeauna, pe apostoli în convingerea că Iisus este Mesia Cel mult așteptat. Iudeii au devenit foarte rezervați atunci când creștinii au început să-i atribuie lui Iisus titlul acesta de „*Fiu al lui Dumnezeu*”¹³¹ pentru că în literatura rabinică, referințele către *Psalmul* 2, 7: „*Zis-a Domnul către Mine: – Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut*”, sunt foarte izolate, iar Mesia nu este numit niciodată astfel. Mai mult decât atât, ei au respins cu vehemență ideea că Yahweh, ar fi putut avea un Fiu, iar tradiția rabinică, a căutat cu orice preț să elimine titlul de „*Fiu al lui Dumnezeu*” din memoria colectivă¹³².

Pericopa lucanică se încheie prin cuvintele: „...și în acele zile n-au spus nimănui nimic din cele ce văzuseră” (v. 36), adică au păstrat în taină¹³³

¹³¹ Contextul istoric al afirmației despre filiație, din *Psalmul* 2, 7 îl vizează pe regele din Israel, investit cu autoritate, direct de către Dumnezeu. Acesta le face cunoscut rebelilor contestatori ai monarhiei davidice, că decretul lui Dumnezeu, îl instaurează pe Regele David, suveran în Sion, acesta având putere absolută peste supușii săi. Conceptul de „*fiu al lui Dumnezeu*”, a fost întrebuințat în Vechiul Testament, pentru a desemna statutul privilegiat pe care Israel îl are în fața Creatorului (*Ieșirea* 4, 22: „*Așa grăiește Domnul: Israel este fiul Meu cel întâi-născut*”). În cadrul ceremonialului de încoronare, se afirma public faptul că regele lui Israel, este un descendent din familia regală a casei lui David, cuvintele „*fiul Meu ești tu*”, restabileau legătura comunională dintre evrei și Dumnezeu, în persoana noului rege încoronat. Talmudul, prin contribuția rabinului Iohanan, spune că numele Celui Unic și Sfânt, este atribuit în primul rând lui Mesia, apoi dreptilor și în cele din urmă Ierusalimului – aceste trei instanțe, sunt considerate fii ai Celui Preaînalt. Aceasta deoarece rabinii, credeau că cel drept înaintea Domnului, va ajunge cu timpul să fie numit cu Numele Dumnezeului Cel-Viu. A se vedea Stelian Pașca-Tușa, „*Psalmul* 2 – Abordare Isagogică, Exegetică și Teologică (partea a II-a)”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, vol. 60, no. 2, 2015, pp. 38–39; Moshe Idel, *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Polirom, Iași, 2010, p. 124.

¹³² Cătălin Varga, „Teologia și Exegeza episodului Schimbarea la Față (varianta lucanică)”, în *Altarul Banatului*, nr. 7–9, 2013, p. 99.

¹³³ Textul din *Marcu* 9, 10 cunoaște diverse variante traductologice, de la cele mai naturale

descoperirea Împărăției Cerurilor, urmând ca acest secret, să fie divulgat după Învierea Domnului (Marcu 9, 9). Activitatea publică a Mântuitorului începe prin anunțul apropiatei venituri a Împărăției lui Dumnezeu (Marcu 1, 15), în Hristos împlinindu-se evenimentul eshatologic prefigurat în relațiile despre ieșirea poporului Israel din Egipt, trecerea lui prin pustie și Legământul de pe Sinai¹³⁴. Expresia Τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ „Împărăția lui Dumnezeu”, este una dintre preocupările eshatologice importante ale Noului Testament, dar și ale Vechiului Testament (*Deuteronom* 33, 5; *Psalmul* 28, 10; *Isaia* 43, 15), în interiorul căreia putem vorbi despre așa numita temă a „prezenței viitorului”¹³⁵, pentru că deși Împărăția Cerurilor a fost inaugurată în Hristos și descoperită pentru prima dată pe Tabor, încă își așteaptă consumarea finală – împlinire identică cu Parusia. Care cu toate că încă nu s-a împlinit, se poate totuși experia în avans; de aceea se poate vorbi despre Τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ca fiind atât prezentă cât și viitoare¹³⁶.

2.3 ANALIZA EPISODULUI DIN PRISMA TRĂSĂTURILOR SPECIFICE OMILIEI

În Evanghelia Sfântului Marcu, unde titulatura hristologică principală este „Fiul lui Dumnezeu”, și unde venirea Fiului Omului, este plasată în viitor, se amintește despre unii care vor vedea Împărăția promisă de Hristos ucenicilor, venind cu putere multă (Marcu 9, 1). În schimb, Sfântul Luca este mult mai succint, el precizează doar că ucenicii vor vedea Împărăția lui Dumnezeu (Luca 9, 27). Varianta lucanică a Schimbării la Chip, în comparație cu celelalte relatări, și-a păstrat o notă personală aparte¹³⁷. Deși la prima

până la cele mai forțate. Astfel, Șerban Cantacuzino 1688 traduce: „cuvântul ținură întru ei”; *Ediția Galaction* 1936: „ei au ținut cuvântul întru sine”; *Ediția Nicodim* 1940: „ei au păstrat cuvântul acesta”; *Noul Testament București* 1983: „ei au ținut cuvântul”. Verbul *krateō* („a păstra, a păzi, a reține”) în Noul Testament mai poate însemna și „a ține, a respecta, a păstra, a nu divulga, a nu lăsa să se piardă”. Varianta „și-au ținut cuvântul” este puțin forțată deoarece cuvântul nu era al lor, ci al lui Iisus, de aceea „au păzit cuvântul”, devine o sintaxă mult mai cuprinzătoare. A se vedea Bartolomeu Valeriu Anania, *Atelier Biblic. Caiete de lucru*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 53–54.

¹³⁴ Alexander Golitzin, *Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. de Ioan I. Ica jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 35–36.

¹³⁵ George Eldon Ladd, *The Presence of the Future*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1974, pp. 195–197.

¹³⁶ Yordan Kalev Zhekov, Corneliu Constantineanu, „The Presence of the Future: The Eschatological Framework of the New Testament”, în *Plērōma*, nr. 2, 2010, pp. 21–25.

¹³⁷ În textul lucanic vom întâlni cel puțin 5 detalii cheie (spre exemplu, versetele 28; 29; 31; 32; 33) care din păcate la sinoptici lipsesc, detalii ce contribuie esențial la înțelegerea

vedere s-ar părea că Sfântul Luca intră în opoziție cu ceilalți doi sinoptici, el de fapt îi completează pe măsura unui *ochi de vultur*. Bunăoară, dacă la Matei și Marcu se spune că au trecut șase zile (Καὶ μεθ' ἡμέρας ἕξ) de la promisiunea vederii Împărăției Cerurilor și până la Transfigurare; de data aceasta Sfântul Luca intervine și amintește despre un număr de opt zile (ὥσεί ἡμέραι ὀκτώ¹³⁸). Alte diferențe între cele trei relatări, aduc la lumină atitudinea teologică specifică fiecărui autor (dacă în cazul persoanei lui Petru, Evanghelistul Marcu notează că era speriat; Sfântul Luca spre exemplu, se rezumă la simpla afirmație că Apostolul Petru nu știa ce spune¹³⁹). De aceea, putem afirma că această pericopă lucanică este mult apropiată de structura unei omilii, a unei predici lucanice, care are darul de a accentua ceea ce autorului i se pare relevant în comparație cu relatarea Evanghelistului Marcu, care și-a redactat evanghelia, mult mai devreme decât Luca.

Conceptul oratoric de stil, se întemeiază tocmai pe această marcă unică a autorului, așezată asupra textului emis, Sfântul Luca ajungând să inoveze în plan stilistic, folosindu-se de tot felul de imagini și tehnici oratorice menite să potențeze expresivitatea discursului său, oferindu-i astfel o notă omiletică aparte (cel puțin în cazul episodului transfigurării lui Iisus). Toate acestea, după cum bine remarcă teologul G. Cristescu¹⁴⁰, întemeindu-se pe ideile și convingerile de bază ale predicatorului, care este în cazul nostru Sfântul Luca, și care se nasc în cadrul relației concrete dintre predicator și auditoriu, cu scopul concret de a invada planul receptivității, în ideea unui progres sufletesc pe care îl vizează în sânul receptorilor săi.

Sfântul Evanghelist Luca, știa la fel de bine ca ceilalți apostoli că însuși limbajul are o funcție etică, rostirea unui simplu cuvânt despre Hristos declanșează consecințe pe măsura încărcăturii conferite, aceasta Însuși Mântuitorul le-o spusese: „*Cuvintele pe care Eu vi le-am grăit, ele duh sunt și viață*” (Ioan 6, 63). Sau faptul că în acord cu această învățătură hristologică,

marelui eveniment. Conform originalelor, dacă la Matei narațiunea cuprinde un număr de 160 cuvinte, iar la Marcu 152 de cuvinte; varianta lucanică adună un număr de 172 de cuvinte, ceea ce denotă o abordare cu mai multă acribie din partea Sfântului Luca – cu siguranță cel mai marcat dintre toți evangheliștii.

¹³⁸ Biblistul C. Evans, susține că în cazul de față, Sfântul Luca operează cu aceeași precizie cu care amintește în începutul evangheliei sale, despre ritualul circumciziei (*Facerea* 17, 12; *Luca* 2, 21); tot aici se mai poate face referință la curățirea Templului Domnului din *2Paralipomena* 29, 17. A se vedea Craig A. Evans, *Luke*, coll. *New International Biblical Commentary*, Peabody, Hendrickson, 1990, p. 151.

¹³⁹ John Breck, *Cum citim Sfânta Scriptură?*, pp. 109–110.

¹⁴⁰ Grigore Cristescu, „Pasiunea și emoția în predică”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 4–6, 1954, p. 134.

Cuvântul este cel care ne păstrează curați de întinăciunea lumii: „*Voi sunteți de acum curați prin cuvântul pe care vi l-am grăit*” (Ioan 15, 3). Cuvintele acestea lucanice inspirate de Dumnezeu, nu doar că poartă o notă omiletică aparte dintr-un discurs viu și înflăcărat, dar ele implică relații concrete și personale, ele pleacă de la cineva anume către un grup ținută precis, evanghelistul având permanentă încredințare că acest cuvânt hristic este de fapt un permanent vehicul al binelui și-al adevărului¹⁴¹.

Materialul acesta lucanic, poate la fel de bine fi privit ca fiind elaborarea unei predici expositive, una care sub inspirația Sfântului Duh, expune o învățătură teologică prin organizarea acesteia în jurul unei idei omiletice. Ideea esențială pe care Evanghelistul Luca dorește să o sublinieze este dumnezeirea lui Iisus Hristos, Care Își dezvăluie slava divină pe muntele Tabor. Din acest punct de vedere, v. 29: „Și a fost că pe când Se ruga, înfățișarea feței Sale a devenit alta și îmbrăcămintea Lui albă, strălucind”, devine ideea de bază în jurul căreia, Apostolul Luca își construiește această pericopă. La fel de bine putem observa că această pericopă lucanică, este un segment individual aparte, care din punct de vedere al structurii sale, pare să întrerupă curgerea narativă a evangheliei, constituindu-se într-o formă chiastică¹⁴² pură:

A: *Iar la vreo opt zile după cuvintele acestea i-a luat pe Petru și pe Ioan și pe Iacob și S-a suit în munte ca să Se roage*

B: *Și a fost că pe când Se ruga, înfățișarea feței Sale a devenit alta și îmbrăcămintea Lui albă, strălucind*

C: *Și iată, doi bărbați vorbeau cu El; aceștia erau Moise și Ilie*

D: *care arătându-se într-o slavă, vorbeau despre sfârșitul Său pe care avea să-l împlinească în Ierusalim*

C¹: *Iar Petru și cei împreună cu el erau îngreuiți de somn, și când s-au deșteptat, I-au văzut slava și pe cei doi bărbați stând cu El*

¹⁴¹ Vasile Gordon, *Introducere în Omiletică*, Editura Universității din București, București, 2001, pp. 249–250.

¹⁴² Chiasmul este o formă de paralelism invers care se concentrează asupra unei teme principale, autorul unei lucrări alege această structură lingvistică cu scopul de-a reda cât mai bine semnificația pe care dorește să o comunice. Denominatorul comun este structura simetrică, și de aici se pornește spre o anumită formă de inversiune a ordinii cuvintelor în enunțuri paralele. Un exemplu ar fi modelul A și B care este simetric lui B¹ și A¹, aici enunțurile din A și B se reflectă în oglindă ca într-o imagine inversă în enunțurile din A¹ și B¹. Caracteristica esențială a unei structuri chistice o redă pivotul (în cazul nostru afirmația „aceștia o fac din iubire”), în jurul căruia se concentrează întregul, de aceea cea mai eficientă descrierea este dată prin sintagma *paralelism concentric*. A se vedea John Breck, *Cum citim Sfânta Scriptură?*, pp. 26–29.

B¹: Și glas s-a făcut din nor, zicând: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, de El să ascultați!”

A¹: Și a fost că în ziua următoare când s-au coborât din munte, L-a întâmpinat mulțime multă.

Se vede de departe că pe lângă motivul teologic (dumnezeirea Mântuitorului) reliefat printr-o predică expozitivă, Sfântul Luca își organizează predica și potrivit modelului chiastic, adică acea formă de paralelism invers, care se concentrează asupra unei teme principale. Vedem că versetele aliniate potrivit paralelismului invers: A – B – C / C¹ – B¹ – A¹ sunt doar niște jocuri de cuvinte inspirate, care anunță de fapt miezul evenimentului: apropiata clipă a Patimilor Mântuitorului, sau după structura chiastica de mai sus, **nucleul D**, adică: „*care arătându-se întru slavă, vorbeau despre sfârșitul Său pe care avea să-l împlinească în Ierusalim*” (v. 31). Sfântul Luca, operează trei cercuri de paralelisme concentrice neprelucrate, orientate la margine asupra motivului urcării pe munte (A – A¹), într-o progresie imediată centrată pe transfigurarea Mântuitorului și pe vocea Tatălui din ceruri (B – B¹), totul culminând cu apariția celor doi mari profeți ai Vechiului Testament: Moise și Ilie (C – C¹). Întreaga structură, pregătind de fapt esența acestei predici: suportul conversației dintre cei doi prooroci și Domnul Hristos. Compoziția chiastică a acestei structuri omiletice, sau în termeni moderni, schița predicii, formată din patru coloane unitare, este următoarea: a) versetele 28–29 cuprind două segmente de text (în prima parte, ni se prezintă personajele și localizarea lor geografică iar în partea secundă, se insistă pe motivația acțiunii, aceea de-a se ruga pe munte); b) versetele 30–32 prezintă două personaje forte ale religiei iudaice, Moise și Ilie, ce apar în slavă, aceștia dialogând cu Iisus despre exodul Său pământesc; c) versetul 33 insistă pe reacția Sfântului Petru, vizavi de cele văzute și auzite, propunând o soluție avantajoasă contextului imediat; d) versetele 34–36 fiind și ultima parte a structurii omiletice, se centrează asupra Glasului enigmatic din Ceruri, ce stabilește relația filială cu Mântuitorul Iisus dar și relația Acestuia cu ucenicii Săi¹⁴³.

Finalul acestei predici, se mulează foarte bine pe paradigma încheierii practice a unui discurs, insistându-se pe acțiuni concrete, desprinse din logica argumentării expozitive, pentru evitarea monotonă a reluării ideilor deja expuse în tratarea subiectului omiletic¹⁴⁴. Îndemnul practic al predicii

¹⁴³ Roland Meynet, *Il Vangelo Secondo Luca: Analisi Retorica*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1994, p. 303.

¹⁴⁴ Constantin Ghioancă, *Predicarea Expozitivă: Mai mult decât o simplă metodă*, Editura Făclia, Oradea, 2018, pp. 108–109.

de față, este rostit de Însuși Domnul schimbat la Față, de data aceasta, redat cel mai limpede, de către versiunea marcană: Καὶ καταβαίνοντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστέιλτο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἅ εἶδον διηγήσωνται... – „Și pe când se coborau din munte, El le-a poruncit să nu spună nimănui ceea ce văzuseră...” (Marcu 9, 9a). Îndemnul practic al Mântuitorului, care poate sta drept concluzie a predicii Sfântului Luca, este acela de-a păstra taina transfigurării până după Înviere, când în baza Trupului Înviat al lui Hristos, toți vom putea dobândi mântuirea. Potrivit tezei noastre, cum că Schimbarea la Față ar fi la bază o cuvântare omiletică, ce se rostea de către preoții Bisericii primare la Sfânta Liturghie, și pe care evangheliștii sinoptici o preiau în scrierea lor; ne vedem nevoiți să facem apel la descrierea Cultului creștin, păstrată în mărturia Sfântului Iustin Martirul și Filozoful, care spune:

„Și în ziua numită a soarelui [Duminică] se face reuniunea în același loc a tuturor celor din orașe și din sate și se citesc memoriile apostolilor și scrierile profeților până când se poate. După care, când cel care citește încetează, întâi-stătătorul face prin cuvânt povățuirea și chemarea la imitarea acestor frumoase lucruri. După care ne ridicăm în picioare și înălțăm toți rugăciuni în comun...”¹⁴⁵.

Din mărturia Sfântului Iustin, observăm că exista în Cultul creștin, obiceiul ca predicatorul de la serviciul liturgic, să îndemne spre anumite acțiuni practice – însă nu putem ști cu siguranță dacă îndemnul practic se făcea la finalul omiliei sau pe tot parcursul ei. Cert este că acest obicei de a îndemna spre acțiuni practice exista în Biserică în cadrul omiliilor, ceea ce ne face să credem că apostolii Marcu și Luca, inspirați de această cutumă creștină, oferă la finalul predicii lor despre Schimbarea la Față, acest îndemn practic, rostit de Mântuitorul către cei trei ucenici ai Săi: „El le-a poruncit să nu spună nimănui ceea ce văzuseră...” (Marcu 9, 9a) respectiv: „Și în acele zile n-au spus nimănui nimic din cele ce văzuseră” (Luca 9, 36). Tot pe același filon interpretativ se înscrie și interdicția mateiană: „Și pe când se coborau din munte, Iisus le-a poruncit, zicând: „Vedenia aceasta să n-o spuneți nimănui până când Fiul Omului va învia din morți” (Matei 17, 9). Prezența acestei porunci a Mântuitorului la toți cei trei evangheliști sinoptici, care poate fi interpretată ca fiind un îndemn omiletic practic, însă care își pierde aplicabilitatea odată cu Învierea Domnului; ne face să credem că există șanse, ca cel puțin Schimbarea la Față din mărturia evangheliilor, să fie o structură omiletică – cu excepția Predicii de pe Munte din Matei și Luca, care este

¹⁴⁵ Justin, *Apologie pour les chrétiens*, coll. *Sources Chrétiennes*, pp. 163–164.

o pericopă omiletică evidentă. Această viziune, după cum am spus, este o umilă propunere spre diseminare specialiștilor în teologia biblică, însă ea poate avea toate șansele să fie o exegeză hazardată – decantarea ei se va produce în timp.

Transfigurarea începută pe Tabor poartă o notă de intensificare lăuntrică până în momentul Învierii lui Iisus, la clipa ultimei transfigurări hristice. Hristos începuseră deja să le prevestească ucenicilor Patima Sa urmată de măreața Înviere, în multe ocazii. Ceea ce Sfântul Luca inserează aici, subliniază faptul că apostolii înțeleseseră că urmează a se petrece ceva dramatic la Ierusalim.

Putem concluziona, potrivit acestui model de predică lucanică, că scopul imediat al evenimentului Schimbării la Față, a fost înștiințarea și totodată pregătirea ucenicilor (reprezențați de Petru, Iacob și Ioan) în vederea pătimirii, morții și învierii lui Iisus Hristos. A fost nevoie de această dezvăluire a dumnezeirii lui Iisus, pentru ca aceștia să poată fi convinși că Iisus Hristos nu este un simplu om, și că jertfa Sa care va urma, nu este o simplă jertfă umană, ci este sacrificiul răscumpărării noastre.

2.4 ARE ACEST EPISOD LUCANIC O STRUCTURĂ OMILETICĂ?

Analizând din perspectivă omiletică această cuvântare (*Luca* 9, 28–36), putem desprinde următoarele trăsături specifice, potrivit modelului standard¹⁴⁶:

Structura acestei cuvântări, potrivit modelului de mai sus, poartă pecetea genului iudaic expozitiv: paralelismul concentric. Câteva elemente constitutive, desigur, se pot identifica: 1. Un exordium de circumstanță, care motivează omilia, adică urcarea pe munte a lui Hristos alături de cei mai apropiați trei apostoli; 2. O trimitere către un capitol important al spiritualității creștine și anume rugăciunea, în timpul căreia, ne spune doar Sfântul Luca, Iisus Se schimbă la Față; 3. Împrejurările în care apar cei doi mari profeți ai Legii; 4. Discuția solemnă dintre aceștia și Iisus Hristos, cu privire la imediata apropiere a Răstignirii; 5. Glasul cel din Ceruri Care atestă autoritatea și mesianitatea lui Iisus; 6. Concluzie ce include păstrarea tainei îndumnezeirii noastre după modelul lui Hristos până când conștiințele ucenicilor vor fi îndeajuns de maturizate, încât să poată primi această unică demnitate (*2Petru* 1, 4).

¹⁴⁶ Vasile Gordon, Adrian Ivan, Nicușor Beldiman, *Omiletica*, Editura Basilica, București, 2015, pp. 114–115.

Caracterul preponderent al acestei *kerygme* lucanice, este unul evanghelic, o veste bună atât de necesară în Biserica primară.

Locul desfășurării evenimentului este unul enigmatic, evangheliștii nu notează cu detalii spațiul său geografic. Cert este că în momentul Transfigurării, Iisus se afla în ținutul Cezareii lui Filip (*Marcu* 8, 27; 9, 30), ceea ce face imposibilă identificarea muntelui Tabor în acest perimetru; mai degrabă se poate vorbi aici despre un lanț muntos din nordul Golanului (*Tell el-ahmar*) sau (*Tell abu en-neda*), însă cel mai probabil a fost vorba despre un vârf al Hermonului atingând o înălțime de 2814 m¹⁴⁷. Cercetătorul M. Easton¹⁴⁸ pare și el să fie de aceeași părere: „The place of the Transfiguration was probably *Mount Hermon*, and not Mount Tabor, as is commonly supposed”. Unii cercetători¹⁴⁹ amintesc despre o tradiție creștină (aprox. sec. IV d.Hr.) care a legat pentru prima dată Schimbarea la Față de muntele Tabor (*acropola iubirii*), chiar dacă textele sinopticilor se exprimă vag cu privire la identificarea muntelui. Atât Matei cât și Marcu, se mulțumesc să vorbească doar despre un așa zis „munte înalt”; cât despre Luca, el este cel mai sumar dintre totii: „...și S-a suit în munte”.

Din punct de vedere al *adaptării*, Sfântul Luca se dovedește a fi, un fin cunoscător al psihologiei ascultătorilor, al mentalității și culturii lor, factori de care înțelege să țină seama în activitatea sa predicatorială, sau cel puțin atunci când Sfântul Duh îi poruncește scrierea evangheliei sale. Observăm încă din prologul Evangheliei, că destinatarul ei este un posibil patrician creștin din lumea păgână a Imperiului Roman, pe numele său de Teofil. Adresându-se mentalității probabil încă poligame a marelui imperiu, Sfântul Luca, cel puțin în momentul scrierii, se ferește să vorbească foarte deschis despre realitatea personală a Sfintei Treimi, tocmai pentru a nu tulbura credința unora dintre ascultătorii săi păgâni. De aceea optează să se exprime destul de enigmatic, atât aici la Schimbarea la Față, cât și la Botezul Domnului, cu privire la Persoana Tatălui, amintind doar despre un „glas din ceruri”, cu scopul de a nu-i face să creadă că există mai mulți dumnezei, ci doar Unul Singur: Iisus Hristos. Lăsând pe umerii conducătorilor Bisericii de mai târziu, dezvoltarea dogmei Sfintei Treimi, a Dumnezeului Cel în trei ipostasuri, dar Unul într-o ființă. Evident că această decizie i-a fost inspirată de pronia lui Dumnezeu, ca măsură pedagogică.

¹⁴⁷ Gerhard Maier, *Evanghelia după Marcu*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 1999, p. 313.

¹⁴⁸ M. G. Easton, *Easton's Bible Dictionary*, (Electronic edition), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 1897, p. 185.

¹⁴⁹ David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, Doubleday, New York, 1992, pp. 304–305.

După cum bine se vede în logica întregii argumentații de mai sus, pericopa aceasta a Schimbării la Față din Evanghelia după Luca, este emina-mente o piesă omiletică de reale profunzimi teologice. Autorul, dovedește că stăpânește foarte bine toate datele ce-au stat la baza consumării mărețului eveniment al transfigurării, chiar dacă nu a fost unul dintre martorii oculari. Având noțiunile clare în minte, ca rod al acțiunii Duhului, Sfântul Luca ni le poate prezenta cu ușurință și în cuvinte scrise sau orale – un deziderat indispensabil tuturor predicatorilor creștini, care sunt obligați de bunul simț să predice mereu contextual, invocând în prealabil asistența Duhului Sfânt, Cel Care Singur poate face cunoscute tainele Scripturii.

Mai mult decât atât, prin comparație cu textul geamăn al Schimbării la Față din Evanghelia după Marcu (9, 1–10) reiese că avem în față pilonii de bază ai unei compoziții socio-retorice. În primul rând, referința temporală din *Marcu* 9, 2 poate fi o alegere simbolică ce trimite către *Exod* 24, 16f unde cele „șase zile”, desemna timpul de pregătire duhovnicească, necesar primirii revelației pe Sinai; sau poate fi modelat acest timp, întocmai intervalului dintre Ziua Ispășirii și Sărbătoarea Corturilor (ceea ce ar putea explica intervenția apostolului Petru). În al doilea rând, apariția lui Moise poate fi înțeleasă și ca o invocație retorică, în care personajul este o împlinire eshatologică a situației avută în vedere în *Deuteronom* 18, 15. În acest context, Iisus Hristos este ultimul profet eshatologic ce împlinește în Persoana Sa profeția lui Moise. De asemenea, apariția lui Ilie este văzută ca împlinind profeția restaurării lui Israel din *Maleahi* 3, 1 și 4, 5–6 pentru ca sfârșitul să poată veni. Afirmția șocantă a lui Iisus, că El trebuie să sufere, este acompaniată în sincron cu ideea că profetul Ilie a și venit, suferind de asemenea și acesta. În al treilea rând, motivul norului ca simbol al prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său (*Exod* 16, 10; 19, 9; 24, 15–16; 33, 10), este invocat pe Tabor ca dovadă clară a unei teofanii ce vine să acrediteze trimiterea Fiului în lume spre a o mântui. În al patrulea rând, tăcerea impusă de Hristos Domnul, pentru o scurtă perioadă de timp, este deocamdată necesară fiindcă toți ucenicii gândeau glorificarea lui Iisus disociată de tema suferinței. Abia după Patimi și Înviere, când aceștia vor putea înțelege deplin caracterul slavei Mântuitorului, vor predica pretutindeni minunea transfigurării lui Iisus¹⁵⁰. Iar în discursul lor omiletic cu privire la tema Tabor, motivele retorice invocate mai sus, țin doar de zona persuadării publicului țintă, în dorința de a-i face pe aceștia să înțeleagă că umplerea de slavă a Domnului Iisus, nu

¹⁵⁰ Ben Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2001, pp. 262–265.

s-a putut degreva de misiunea pătimirii, cum nici dobândirea slavei pentru orișice creștin, nu poate face abstracție de momentul Crucii – care asumat cu seninătate, face obiectul devenirii întru făptura cea nouă (*2Corinteni* 5, 17).

Teza aceasta a unei posibile structuri omiletice a pericopei Schimbării la Față din evanghelia lucanică, este o perspectivă originală, pe care o propunem dezbaterii, așteptând totodată reacții critice din partea specialiștilor studiului Noului Testament.

Capitolul III

Ungerea din Betania (Ioan 12, 1–8)

– o structură omiletică?

3.1 TEXTUL ÎN VERSIUNEA GREACĂ ȘI ÎN TRADUCEREA NOASTRĂ

UBS¹⁵¹: 'Ο οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς. ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. Ἡ οὖν Μαριὰμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. λέγει δὲ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἷς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι· διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό· τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. (*Kata Iōannen* 12, 1–8)

Traducerea noastră: (1) Iisus, cu șase zile înainte de Paști¹⁵², a venit în Betania¹⁵³,

¹⁵¹ Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2014, pp. 357–358.

¹⁵² Am optat pentru această topică, puțin diferită de tradiția traducerilor biblice românești, pentru a fi cât mai fideli originalului, care deschide pericopa cu numele propriu Iisus: 'Ο οὖν Ἰησοῦς. După cum se vede, am renunțat totuși la conjuncția οὖν „deci, atunci”, din rațiuni strict legate de estetica și simplitatea textului sacru.

¹⁵³ Destul de discutabilă rămâne în acest punct traducerea lui E. Deibler, care propune spațiului biblic, următoarea variantă: „Six days before the Passover celebration started, Jesus, along with us, arrived in the village of Bethany – Cu șase zile înaintea începerii sărbătoririi Paștilor, Iisus, împreună cu noi, am ajuns în satul Betania”. Adaosul „împreună cu noi”, este pur subiectiv, deoarece nu are nici o acoperire în originalele Noului Testament. A se vedea Ellis W. Deibler, *A Translator's Translation of the New Testament*, Cummins Works, Michigan, 2008, p. 196.

unde era Lazăr¹⁵⁴, cel pe care îl înviase din morți [Iisus¹⁵⁵]. (2) Și I-au pregătit acolo prânzul¹⁵⁶ și Marta slujea¹⁵⁷. Iar Lazăr era unul dintre cei ce ședeau la

¹⁵⁴ Forma simplificată a identificării personajului primează, căci expresia întâlnită în unele manuscrise: Λάζαρος ὁ τεθνηκώς „Lazăr cel ce fusese mort”, are toate șansele să nu aparțină originalului, ea fiind probabil un adaos târziu.

¹⁵⁵ În tradiția manuscriselor bizantine, spre finalul versetelor nu mai apare numele lui Iisus, textul încheindu-se cu: ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν „cel pe care îl înviase din morți”. Tocmai de aceea, am introdus numele Domnului între paranteze pătrate, alegând totuși forma aceasta traductologică, pentru a păstra circularitatea acțiunii surprinse în acest verset, unde accentul cade pe Persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

¹⁵⁶ Substantivul δειπνον are ca prim sens în limba greacă, ideea mesei de bază a zilei, adică prânzul, de aceea am optat în contextul de față pentru această traducere. Prin comparație cu textul din Luca 14, 12 unde avem sintagma: ὅταν ποιῇς ἄριστον ἢ δειπνον „când pregătești micul dejun/cina (ἄριστον) sau prânzul (δειπνον)”, se poate observa limpede că în limba greacă, substantivul δειπνον desemna în sens prozaic ideea prânzului, felului principal de alimentație al zilei. În sens sacramental euharistic, substantivul este folosit în construcția κυριακὸν δειπνον „Cina Domnului” din *1Corinteni* 11, 20 pentru desemnarea liturgică a Sfintei Euharistii. Traducerea Bădiliță prin „ospăț” este puțin forțată, căci pentru astfel de denumiri, limba greacă păstrează cuvântul εὐφραίνω „a se veseli, a se ospăta”, după cum îl întâlnim în exemplul din Luca 15, 23 unde tatăl din Evanghelie, pregătește ospăț mare în cinstea întoarcerii fiului său risipitor. Traducerile biblice românești, preferă toate ideea de „cină”, dorind să lege astfel, prânzul lui Iisus cu Lazăr și surorile sale, de dimensiunea euharistică a Cinei Domnului. A se vedea Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (kindle edition), Baker Books, Grand Rapids, 2000.

¹⁵⁷ Foarte interesantă este calificarea gestului Martei prin cuvântul διηκόνει care vine de la verbul διακονέω „a sluji”, denumire dată pentru hirotonia diaconilor în Biserica creștină (*Fapte* 6, 1–7). Vedem că adevărata slujire creștină este cea care ține cont și de „taina fratelui”, îmbinând cu succes cele două mari coordonate ale misiunii: slujirea Cuvântului și slujirea la mese. Cu câteva episoade mai devreme (*Luca* 10, 38–42), îl vedem pe Iisus vizitându-le pe cele două surori, moment în care Mântuitorul apostrofează slujirea Martei (10, 40), numind-o: περιεσπᾶτο adică distrasă și împărțită în toate direcțiile, agitându-se inutil cu servirea mesei, pierzând din vedere în tot acest timp, adevărata acțiune, cea de a contempla Cuvântul lui Dumnezeu: Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεια „Marta, Marta, te îngrijești și te frământă pentru multe, dar un singur lucru este necesar”. Se pare că într-un final, Marta a ascultat îndemnul Mântuitorului, iar acum în Betania, era un exemplu pentru ceilalți, în ceea ce însemna adevărata slujire a lui Hristos. Prin urmare, Mântuitorul nu propune viața contemplativă disociată de modelul practic misionar, ci ne arată cea mai eficientă cale de a-I sluji Lui: este mai de dorit să împlinești Cuvântul Lui, decât să te risipești în tot felul de acțiuni filantropice, care nu zidesc pe nici un suflet. Nuanță exegetică și teologică pe care traducerea SBIR, o pierde din vedere, prin folosirea unui verb destul de impropriu. Deși, în toate celelalte instanțe, în comparație cu celelalte traduceri biblice românești, e cea mai acurată traducere (perspective traductologice pe care în mare parte le-am preluat în traducerea noastră). A se vedea John MacArthur, *Comentariul Biblic MacArthur. Noul Testament*, Editura Agape, Făgăraș, 2009, pp. 221–222; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1986, pp. 450–451; *Noul Testament*,

masă cu El. (3) Atunci Maria, luând¹⁵⁸ o litră de ulei¹⁵⁹ de nard pur¹⁶⁰, de mare valoare, a uns picioarele lui Iisus și le-a șters cu părul ei, și casa s-a umplut de mireasma mirului. (4) Dar Iuda Iscarioteanul, unul dintre ucenicii Săi, cel care avea să-L trădeze¹⁶¹, a spus: (5) „De ce nu s-a vândut mirul acesta cu trei sute de dinari și să-i fi dat săracilor”? (6) Dar a spus aceasta, nu pentru că se preocupa de cei săraci, ci pentru că era hoț și în timp ce purta¹⁶² punga cu bani, fura din

Traducere după textele originale grecești, Societatea Biblică Interconfesională din România (SBIR), București, 2014, p. 201; *The Orthodox Study Bible*, (Jack Norman Sparks ed.), Thomas Nelson, Nashville/Dallas, 2008, pp. 1448–1449.

¹⁵⁸ Verbul aorist λαβοῦσα de la rădăcina λαμβάνω „a lua”, neavând formă articulată pentru participiul său la diateza activă, masculin, singular (datorită terminației -ῶσα) se traduce prin gerunziul românesc: „luând”. A se vedea John F. Tipei, *Limba greacă a Noului Testament*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002, p. 110; Constantin Georgescu, *Manual de Greacă Biblică*, Editura Nemira, București, 2011, pp. 227–228.

¹⁵⁹ Cuvântul μύρον desemna un ulei sau un balsam sau unguent de mare rafinament, amestecat din substanțe plăcut mirositoare, obținute din plante. Cuvântul este folosit în Noul Testament pentru a desemna ungerile (*Matei* 26, 12; *Marcu* 14, 3. 8; *Luca* 23, 56). A se vedea Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1985, p. 616.

¹⁶⁰ Noul Testament SBIR, preferă să nu mai traducă adjectivul πιστικῆς „genuin, pur”, însă el apare în toate manuscrisele și considerăm că trebuie să i se acorde atenție pentru a rămâne cât mai fideli originalului, chiar și dacă omiterea lui nu influențează cu nimic teologia mesajului.

¹⁶¹ Infinitivul prezent al verbului παραδίδοναι dezvăluie acțiunea în progresul ei, care, în cazul lui Iuda se va finaliza în Grădina Ghetsimani. Rădăcina verbului este παραδίδωμι care se traduce literar nu prin „a vinde”, precum fac edițiile românești în majoritatea lor, cu excepția lui Bădiliță și SBIR, ci traducerea corectă este „a preda, a trăda”. Pentru acțiunea vânzării, textul biblic folosește cuvântul πωλέω după cum este cazul în *Matei* 10, 29: „Nu se vând [πωλεῖται] două vrăbii pe un ban?”. A se vedea Maximilian Zerwick, *Biblical Greek*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2001, pp. 134–135; Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York, 1989, p. 484.

¹⁶² Participiul prezent al verbului ἔχων intră în categoria participiilor temporale și răspunde la întrebarea „când?”. Trei moduri temporale există: participiul antecedent al verbului, care se traduce prin „înainte de a face”, sau apropiat de timpul principalului verb, *când*; participiul contemporan al verbului care se traduce prin „în timp ce făcea”; și participiul subsecvent al verbului ce vizează țelul și rezultatul și care în majoritatea cazurilor se traduce prin „după ce a făcut”. Participiul temporal, atunci când este identificat, trebuie să răspundă la întrebarea: Autorul descrie doar când anume s-a petrecut acțiunea, sau indică de asemenea *de ce* și *cum* s-a întâmplat? Întrebarea se continuă pe ideea dacă nu cumva se vizează o altă valoare semantică specifică. Răspunsul este dat tot de către autor, explicând țelul acțiunilor lui Iuda: καὶ τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν „fura din ceea ce se pune în ea [în punga cu bani]”. Se pare că traducerile biblice românești, nu au reușit să identifice participiul prezent al verbului, și au optat să traducă la gerunziu: „având, ținând”, care este de fapt un specific traductologic al formei nearticulate a participiului aorist, nicidecum al participiului temporal cum este în

ceea ce se punea în ea. (7) Iisus a zis: „Las-o, să poată păstra aceasta¹⁶³ pentru ziua îngropării Mele! (8) Căci pe săraci îi aveți întotdeauna cu voi, dar pe Mine nu Mă aveți întotdeauna”.

3.2 PROBLEMATICA PERSONAJULUI „MARIA”

Maria din Betania, sora lui Lazăr și a Martei, a ridicat unele neînțelegeri legate de istoricitatea personajului, în decursul istoriei bisericești. Unii precum papa Grigorie cel Mare, sau autori anonimi ai unor apocrife, au confundat personajul lăudat de Iisus în Betania, cu persoana Mariei Magdalena – atitudine exegetică astăzi criticată vehement de unii bibliști (Schaberg,

cazul de față. De asemenea, participiul aorist „având, ținând”, este în majoritatea cazurilor antecedent timpului acțiunii principalului verb, și nu contemporan cum este în cazul nostru. Ar fi totuși o excepție, gerunziul folosit de traduceri biblice românești ar fi putut sta în picioare, adică la timpul prezent al acțiunii, numai dacă verbul principal (ἐβόσταζεν „fura”) ar fi fost la timpul aorist; însă nu este cazul aici, căci ἐβόσταζεν este la imperfect. A se vedea Daniel B. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar*, Zondervan, Grand Rapids, 2000, pp. 272–273.

¹⁶³ Verbul grecesc τηρήσῃ este la modul conjunctiv aorist, diateza activă. Aoristul în general, vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul din cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă – deci acțiunea la momentul $t=0$, încă nu este deplin realizată, ci doar în desfășurare, urmând ca undeva în viitor să se desăvârșească (după cum este cazul spre exemplu în textul din *2Petru* 1, 4 unde verbul γέννησθε este tot la conjunctiv aorist, de aceea trebuie tradus prin „să poată deveni [părtași dumnezeieștii firii]”, și nu prin formula *să deveniți/să vă faceți* cum greșit propun Bibliile Anania și Sinodala). Conjunctivul aorist, nepurtând informație temporală, se traduce întocmai conjunctivului prezent, diferența fiind legată doar de aspect; de aceea traducerea corectă este: „să poată păstra”. Finalitatea acțiunii Mariei, se va vedea în ziua Învierii, când se pregătea după trei zile de la Patimi, să ungă cu același mir de nard curat și de mare preț, Trupul Domnului Iisus de la mormânt (*Matei* 28, 1). Textul grecesc spune: ἦλθεν Μαρία ἡ Μαγδαληνή, καὶ ἡ ἄλλη Μαρία „*au venit Maria Magdalena și cealaltă Maria*”. Expresia enigmatică καὶ ἡ ἄλλη Μαρία – și cealaltă Maria a fost comentată de biblistul W. Hendriksen ca referindu-se la Maria, mama lui Iacov și Iosif (27, 56. 61), deși din mărturia evanghelistului cunoaștem că au mai fost și alte femei (*Luca* 24, 10), printre care s-ar putea regăsi și Maria din Betania, venită spre a împlini profeția Domnului Iisus din *Ioan* 12, 7. A se vedea Robert E. Van Voorst, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, ³2001, p. 86; Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 393–396; Ernest de Witt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1898, pp. 17–31; Cătălin Varga, „Îndumnezeire și Restaurare între typos și antitypos în cea de-a doua epistolă a Sfântului Apostol Petru”, în *Studii Teologice*, vol. XI, nr. 1, 2015, p. 191; William Hendriksen, *Evangelia după Matei*, trad. de Sofia Gheorghe, Editura Reformatio, Oradea, 2006, p. 887.

d'Etaples). În introducerea noastră vom adânci textele în versiunea grecească ale Evanghelistului Ioan, în încercarea de a oferi mai multă lumină cu privire la istoricitatea personajului Maria din Betania, decantând personalitatea ei de toate impuritățile istorice trecute și contemporane. Rolul ei în scena ungerii din Betania este unul salutar pentru înțelegerea dimensiunii pascale, reflectată în Evanghelii, căci prin gestul ei se anticipează Patimile și Învierea Mântuitorului¹⁶⁴. O figură memorabilă din evanghelia Sfântului Ioan, dar și din cea a Sfântului Luca, este Maria din Betania, sora lui Lazăr; însă și în cazul ei, în afară de exegeza (mai mult omiletică) a pasajelor evanghelice în care ea este menționată (*Luca* 10, 38–42; *Ioan* 11, 1–3; 17–37; 12, 1–11), există foarte puțină considerație asupra posibilului ei rol, pe care îl avea în cercul lui Iisus (exceptând faptul că făcea parte dintr-un grup de femei care urmau pe Domnul), sau asupra semnificației pe care persoana și faptele le-au avut în Biserica Primară, mai puțin faptul că ea simbolizează virtutea contemplației în contrast cu sora ei Marta, care este simbolul slujirii active¹⁶⁵.

În cele ce urmează, îmi propun să conturez un portret cât mai clar al Mariei din Betania, punctând în mod deosebit acele trăsături care stau în spatele popularității „Mariei”, în multe scrieri creștine timpurii, mai ales gnostice, unde este înfățișată adesea fără vreo altă specificație (inclusiv scrierea gnostică „Evanghelia Mariei”, care nu identifică niciodată personajul ei principal ca fiind Magdalena sau măcar *din Magdala*¹⁶⁶). Scopul nu este acela de a reinstaura tradiția fuziunii dintre cele două Marii, ci mai degrabă de a

¹⁶⁴ Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, p. 52; R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1983, p. 7; Turid Karlsen Seim, „Roles of Women in the Gospel of John”, în vol. *Aspects of the Johannine Literature*, (Lars Hartman, Biger Olsson eds.), Upsala University Press, Upsala, 1987, pp. 56–73; Martinus C. Boer, „John 4,27 – Women (and Men) in the Gospel and Community of John”, în vol. *Women in the Biblical Tradition*, (George J. Brooke ed.), Edwin Mellen Press, New York, 1992, pp. 208–230.

¹⁶⁵ Erin Rouse, „For the Love of Mary and Martha”, în *Lexington Theological Quarterly*, vol. 36, 2001, pp. 23–29; Sook Ja Choong, „Bible Study: Women's Ways of Doing Mission in the Story of Mary and Martha”, în *International Review of Mission*, vol. 93, 2004, pp. 9–16.

¹⁶⁶ Scrierea gnostică cunoscută sub denumirea de „Evanghelia lui Petru”, o identifică clar pe această Maria din Magdala, ca fiind o ucenică cunoscută a Domnului Iisus, nicidecum a fi Maria, sora lui Lazăr. Episodul narativ al femeilor la mormântul gol, își are modelul modificat de intenția apologetică a autorului, care se mulțumește doar să descrie scena, fără a da prea multă importanță la ceea ce se petrece cu ceilalți ucenici sau chiar cu apostolii. Această tăcere, spune cercetătorul M. Mara, ar fi o nouă dovadă că textul evangheliei după Sfântul Marcu, se încheie abrupt cu versetul 8. A se vedea M. G. Mara, *L'Évangile de Pierre*, Éditions du Cerf, Paris, 1973, p. 186; Cristian Bădiliță, *Evanghelii Apocrife*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 182.

atrage atenția asupra rolului Mariei din Betania, care a fost confundată la începutul tradiției creștine cu Maria Magdalena¹⁶⁷.

După aproximativ patruzeci de ani de studii legate de personajul Mariei Magdalena, și contrar câtorva secole de tradiție Catolică, astăzi există un consens academic foarte larg cu privire la faptul că Maria Magdalena și Maria din Betania sunt în mod cert două personaje evanghelice cu totul distincte¹⁶⁸. Interpretările textuale prin care Maria din Betania și Maria Magdalena, au fost confundate cu femeia păcătoasă din evanghelia Sfântului Luca (7, 36–50), ca apoi să fie identificate cu Maria Magdalena de către papa Grigorie cel Mare în anul 591, au fost criticate de către mulți bibliști contemporani. Astăzi există un consens al bibliștilor, potrivit căruia, Jacques Lefevre d'Étaples (1517) avea dreptate atunci când a respins ideea fuziunii celor două Marii. Conform analizei lui d'Étaples¹⁶⁹ cu privire la textele relevante, Maria Magdalena și Maria din Betania au fost două persoane distincte. În ceea ce o privește pe femeia păcătoasă din evanghelia Sfântului Luca, deși ne este ușor a o identifica cu femeia ce apare în scena ungerii de la Sfântul Evanghelist Marcu, ne este greu a accepta o identificare a ei, fie cu Maria Magdalena, fie cu Maria din Betania. Există aproape un consens al cercetătorilor moderni de a alătura cele două femei: Maria din Betania și Maria Magdalena (sau Maria din Magdala, după cum este adesea numită în literatura de specialitate dar și în cea populară, dar niciodată în Noul Testament), fie cu scopul de a evidenția similitudinile fie evidențele dintre ele¹⁷⁰. Sora Martei și a lui Lazăr,

¹⁶⁷ Conform scrierilor Bisericii primare, Maria Magdalena ar fi o femeie depravată, însă literatura gnostică caută obsesiv să-i reabiliteze imaginea, socotind-o ucenică devotată a Mântuitorului Iisus (în scrierile apocrife: „Pistis Sophia; Evanghelia după Maria”, ea este prezentată a fi un personaj creștin de-o mare profunzime interioară). A se vedea Marvin Meyer, *Maria Magdalena în evanghelii și texte apocrife*, trad. de Adriana Bădescu, Editura Nemira, București, 2008, pp. 127–128; *Evanghelii gnostice*, trad. de Anton Toth, Editura Herald, București, 2007, p. 298; Esther A. de Boer, *Mary Magdalene: Beyond the Myth*, Trinity Press International, Harrisburg, 1997, pp. 1–16.

¹⁶⁸ Susan Haskins, *Mary Magdalene: Myth and Metaphor*, Riverhead Press, New York, 1993; Katherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 2000; Diane Apostolos-Cappadona, *In Search of Mary Magdalene: Images and Traditions*, American Bible Society, New York, 2002.

¹⁶⁹ Mary Ann Beavis, *Reconsidering Mary of Betany*, St. Thomas More College, Saskatoon, p. 282.

¹⁷⁰ Mary R. Thompson, *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, Paulist Press, Mahwah, 1995; Stephen J. Shoemaker, „Rethinking the ‚Gnostic Mary’: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition”, în *Journal of Early Christian Studies*, vol. 9, 2001, pp. 555–595; Karen L. King, „Canonization and Marginalization: Mary of Magdala”, în

este plasată în Betania doar de Sfântul Ioan (11, 1; 12, 1–3). În evanghelia Sfântului Luca (10, 38–42), vizita lui Iisus făcută celor două surori, are loc în casa Martei, într-un sat (κώμη) undeva în drum spre Ierusalim (9, 51. 53). Suntem tentați a presupune că cei trei, locuiau împreună, cu toate că acest lucru nu este exprimat în mod explicit. Lazăr nu este menționat. Marta este personajul dominant în această pericopă: Iisus o vizitează la ea acasă (10, 38); numele ei apare de patru ori (vv. 38, 40. 41) inclusiv emfaticul „Marta, Marta”¹⁷¹ din v. 41; și are o discuție cu Iisus¹⁷² (vv. 40–42). Cu toate acestea, Iisus o laudă pe sora mai tăcută, Maria, care stă la picioarele Lui și ascultă (ἤκουεν) cuvintele Sale (v. 39), o laudă pentru atenția ei, în contrast cu „neatenția” (περιεσπᾶτο), „grija” (μεριμᾷ) și „supărarea” (ορυβάζει – vv. 40–41¹⁷³) surorii ei, spune Sfântul Chiril. În evanghelia Sfântului Luca, această relatare este a doua amintire a unei „Marii” în afară de scena Nașterii Domnului; prima este Maria Magdalena, care apare în 8, 2 ca o următoare a lui Iisus din Galileea, din care El a scos șapte diavoli (24, 10). Cel mai probabil Sfântul Luca a dorit ca Maria Magdalena (μαρία ἡ μαγδαληνή) și Maria sora Martei (μαριάμ), să fie luate ca două persoane diferite. Ambele apar ca personaje secundare în relatarea lucanică, cu toate că în ambele pasaje: 8, 2 și 24,10 în care este menționată Maria Magdalena, ea este identificată ca fiind una din ucenicele lui Iisus (cu toate că cel puțin în evanghelia Sfântului Luca, ea nu apare printre martorii învierii (24, 22–24).

În evanghelia Sfântului Ioan, atât Maria din Betania, cât și Maria Magdalena au un rol mult mai important decât în evanghelia Sfântului Luca,

vol. *Women's Sacred Scriptures* (Kwok Pui-lan, Elisabeth Schüssler Fiorenza eds.), Orbis Press, New York, 1998, pp. 29–36.

¹⁷¹ Spre deosebire de substantivul *ὄνομα* din (10, 38) care are o dimensiune strict nominală, și pe care l-am tradus prin «pe nume...», verbul *καλουμένη* care se referă de data aceasta la Maria, nu mai poate fi tradus tot prin «pe nume...». Verbul acesta *kaléo* exprimă o chemare, o numire, cu nuanțele aferente diferitelor contexte, el putând să mai însemne și o adresare, conform modelului din (Luca 6, 46) sau o invitație (Matei 22, 3). Aceasta este rațiunea pentru care, în același context, pentru denumirea celor două surori, folosim exprimări diferite: «pe nume Marta» respectiv «care se numea Maria».

¹⁷² Numele de Marta, are ca rădăcină ebr. *mar* („doamnă, femeie”), și este regăsit în Talmud, cel mai frecvent ca Marta fiica lui Boetius. Există însă și câteva tendințe potrivit cărora, Marta, este echivalentul aramaicului *Miriam* („Maria”). De asemenea, în Peshitta (traducerea siriacă a Bibliei), este folosit ca nume de bărbat. Vezi Samuel Tobias Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, Ktav Publishing House, New Jersey, 1987, p. 283.

¹⁷³ St. Cyril, *A Commentary upon the Gospel According to S. Luke*, Oxford University Press, Oxford, 1859, pp. 315–316; Arthur A. Just jr., *Luke*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 3, InterVarsity Press, Downers Grove, 2003, p. 181.

dar distincția dintre ele, nu este atât de bine conturată. Spre deosebire de evangheliile sinoptice, Sfântul Ioan nu o prezintă pe Maria Magdalena ca o ucenică a lui Iisus din Galileea (*Matei* 25, 55–57; *Marcu* 15, 40–41; *Luca* 8, 2–3). Ci ea apare fără nici un fel de introducere în scena crucificării, alături de mama lui Iisus (care nu este numită) și una sau două alte femei, depinzând de înțelesul expresiei „sora mamei Lui” (*Ioan* 19, 25¹⁷⁴). Prima Maria care apare în evanghelia Sfântului Ioan, este sora Martei și a lui Lazăr, care nesurprinzător, locuiește în aceeași localitate (από Βηθανίας – 11, 1). Majoritatea cercetătorilor presupun din start că cei trei, locuiau împreună în Betania, dar acest lucru nu este arătat în mod explicit, cu toate că v. 18 specifică faptul că mormântul lui Lazăr era acolo. Este foarte probabil, ca cele două surori, să fi venit în Betania tocmai din cauza faptului că fratele lor era bolnav. Maria este prezentată ca fiind „cea care a uns picioarele Domnului cu mir și le-a șters cu părul capului ei” (11, 2), un episod care pare a fi cunoscut de către cititori, cu toate că narațiunea ungerii, nu apare decât abia în capitolul 12. Acest lucru arată în mod evident faptul că Maria din Betania și gestul ei de a unge pe Mântuitorul cu mir, erau cunoscute printre creștinii primelor veacuri, cel mai probabil datorită tradiției orale, dar este de asemenea foarte probabil ca cititorii să fi avut acces la evanghelia Sfântului Luca, iar această referire să fie făcută cu privire la femeia păcătoasă din *Luca* 7. Evanghelistul Ioan, presupune că cititorii lui știu despre existența istorică a celor două surori, în urma citirii evangheliei după Luca (10, 38–42). Tot astfel, presupunerea este legată și de faptul că cititorii cunosc deja scena ungerii¹⁷⁵, probabil dintr-o tradiție omiletică, sau din consemnările paralele din textele de la *Matei* 26, 1–13 respectiv *Marcu* 14, 3–9¹⁷⁶. Sfântul Ioan, accentuează apropierea dintre Iisus și familia din Betania, amintind chiar și faptul că Domnul iubea pe toți trei (11, 5), aceștia, fiind singurele persoane din evanghelie, despre care se spune că erau „iubite” (ἡγάπα) de către Iisus.

Cât privește persoana Mariei Magdalena, după cum am menționat mai sus, este amintită abia spre finalul evangheliei, în 19, 25 unde este pur și

¹⁷⁴ André Scrima, *Comentariu Integral la Evanghelia după Ioan*, trad. de Monica Broșteanu, Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2008, pp. 369–373.

¹⁷⁵ După cum am amintit, există totuși unele deosebiri narative între sinoptici și Sfântul Ioan: femeia nu este numită; ea unge capul lui Iisus Domnul, nu picioarele; acțiunea se desfășoară în casa unui anume Simon care se presupune că era lepros; Apostolul Luca descrie și el o ungere, dar în cazul acesta, femeia toarnă parfum peste picioarele lui Iisus și le șterge cu părul ei, ea fiind o femeie păcătoasă din cetate iar ungerea are loc în casa lui Simon fariseul (*Luca* 7, 36–50).

¹⁷⁶ Colin G. Kruse, *Ioan: Introducere și comentariu*, trad. de Lăcrămioara Novac, Editura Scriptum, Oradea, 2010, p. 253.

simplicu enumerată printre femeile care stăteau la baza crucii Mântuitorului. Sfântul Ioan, nu face nici un efort spre a clarifica identitatea acestei femei, sau dacă este vorba de aceeași Marie, care a uns picioarele lui Hristos cu mir. Aceasta ar putea indica faptul, că cititorii săi, aveau cunoștințe cu privire la cele două femei¹⁷⁷. Cât privește numele, mai apare o întrebare la care ar trebui să răspundem pentru a le putea deosebi pe cele două femei, anume dacă denumirea de μαγδαληνή provine de la denumirea unei localități de proveniență (Maria cea din Magdala), sau este mai degrabă o poreclă, un titlu ce provine de la aramaicul „magdala” (Maria cea Mare¹⁷⁸) așa cum Simon primește denumirea de Petru de la „petras” (*Matei* 10, 2; *Fapte* 10, 32; 11, 13; *Ioan* 1, 42) sau Simon cel numit „Zelotul” (*Luca* 6, 15) sau Iosif numit „Barsaba” (*Fapte* 1, 23). Orașul care se afla în locul unde acum există Mejdal/Migdal, era numit în mod constant „Tarichea” de către istoricul Josephus, niciodată Magdala. Singurele referiri din secolul I, la un astfel de loc, se găsesc într-o variantă mai veche a textelor din *Marcu* 8, 10 și *Matei* 15, 39 însă și în acestea, traducerea preferată de cercetători sunt „Dalmanutha” și „Magadan”¹⁷⁹.

Prin urmare, dacă cititorii evangheliei Sfântului Ioan ar fi fost tentați să contopească cele două Marii, mai ales ținând cont că ambele sunt asociate cu moartea Mântuitorului (12, 7 și 19, 25), Sfântul Ioan are grijă să ni le delimiteze, mai întâi identificând pe Maria sora lui Lazăr, ca fiind cea care a uns picioarele Mântuitorului, și apoi oferindu-ne acest titlu „Magdalena” pentru Maria de la baza crucii. Interesant este faptul că în același timp în care, Sfântul Ioan delimitează cele două femei în imaginația cititorului ca și persoane, tot el le suprapune din punct de vedere simbolic. Astfel, am putea spune că ambele femei îndeplinesc câte un rol în contextul patimilor Mântuitorului. Pe lângă faptul că au același nume, Maria din Betania unge trupul Mântuitorului, iar Maria Magdalena este menționată ca fiind una dintre mironosițe, Maria Magdalena stă la baza crucii, prin urmare la picioarele Mântuitorului, aceleași picioare pe care Maria din Betania le unsese cu mir.

¹⁷⁷ Acest lucru este valabil și pentru referirile sinoptice la Maria Magdalena: μαρία în *Matei* 27, 56; *Marcu* 15, 40; 16, 1; *Luca* 8, 2; 24, 10; μαριάμ în *Matei* 27, 61; 28, 1. Tradiția manuscriselor, arată o variație foarte mare între cele două feluri de a scrie numele.

¹⁷⁸ Margaret Starbird, *Mary Magdalene: Bride in Exile*, Bear Press, Rochester, 2005, pp. 52–62. Aceasta, susține că „Magdalene” este un titlu derivat din *Miheia* 4, 8–11 care vorbește despre migdal-eder, „turnul de veghe a turmei”, fiica Sionului care rămâne fără Regele ei „mireasa distrusă care plânge deasupra corpului mirelui ei rege... Magdalena este în rolul ei de Fiică a Sionului – mireasa profanată și denigrată a lui Iisus, forțată în exil”.

¹⁷⁹ Esther de Boer, *Mary Magdalene: Beyond the Myth*, Trinity Press International, Harrisburg, 1997, p. 21.

Însăși scena mormântului gol este sugestivă în această privință, arătând doi îngeri care stau unde fusese capul și picioarele lui Hristos, evocând ungerile Domnului din cele patru Evanghelii, cea de la Matei și Marcu, care a fost făcută pe capul Domnului și cea de la Luca și Ioan, unde au fost unse picioarele.

Interesantă este ideea scoasă la lumină de Sfântul Ipolit, care vede logodnica iubitoare din *Cântarea Cântărilor* 3, 1–6 o prefigurare a celor două femei la un loc. Astfel, Maria Magdalena se identifică cu logodnica care a fost despărțită de iubitul ei¹⁸⁰. Paralelele sunt impresionante: femeia se trezește de dimineată pentru a-și căuta iubitul (*Cântarea Cântărilor* 3, 1; *Ioan* 20, 1) dar inițial nu-L găsește (*Cântarea Cântărilor* 3, 3; *Ioan* 20, 2) vorbește cu bărbați cu privire la locul unde s-ar putea afla iubitul ei (*Cântarea Cântărilor* 3, 3; *Ioan* 20, 2. 13) apoi plină de iubire îl întâlnește (*Cântarea Cântărilor* 3, 4; *Ioan* 20, 14–16). Sunamita se prinde de iubitul ei și nu-i dă drumul, până când ambii ajung la casa mamei ei (*Cântarea Cântărilor* 3, 4); Iisus îi spune Mariei să nu se atingă de El, deoarece trebuie să se înalțe la Tatăl Său¹⁸¹. Mai departe, vedem o prefigurare a episodului ungerii Domnului cu mir de către Maria din Betania, prin mirul, tămâia, și miresmele din *Cântarea Cântărilor* 3, 6.

Deși am arătat că au același nume, nu poate fi vorba de o singură femeie, dat fiind faptul că cele două, sunt descrise prin mijloace similare, folosind imagini similare, inclusiv imagini care ne aduc aminte de logodnica din *Cântarea Cântărilor*. Am fi tentați să contopim cele două persoane într-o singură Marie, însă consider că ar fi o greșală, deoarece din punct de vedere simbolic, ele stau la poli opuși. Maria din Betania unge spre înmormântare, pe când Maria Magdalena vestește învierea. Una face introducerea, cealaltă vestește concluzia. Ele încadrează momentele Patimi și Înviere, însă în lumini cu totul diferite.

3.2.1 TRADIȚIA PATRISTICĂ CU PRIVIRE LA ISTORICITATEA PERSONAJELOR DIN SCENA UNGERII DIN BETANIA

În scena ungerii din Betania, evanghelistul Ioan, ne oferă un amănunt în plus cu privire la istoricitatea personajului Lazăr – este unul și același cu frațele celor două surori, înviat din morți de către Domnul Iisus cu puțin timp

¹⁸⁰ Brendan McConvery, „Hippolytus' Commentary on the Song of Songs and John 20: Intertextual Reading in Early Christianity”, în *ITQ*, vol. 7, 2006, p. 217.

¹⁸¹ Stelian Tofană, „Semnificația pascală a arătării lui Iisus Mariei Magdalena”, în *Altarul Banatului*, nr. 7–9, 2000, p. 3.

mai devreme. De data aceasta, îl vedem într-o postură mult mai privilegiată, și anume, cinând alături de Mântuitorul său, spune Sfântul Ioan Gură de Aur¹⁸². Maria, despre care ne spun evangheliștii Matei și Marcu că a uns cu mir de nard capul Mântuitorului, nu este aceeași din Betania, care spre deosebire, unge picioarele Domnului, afirmă Origen¹⁸³. Deci, este vorba despre două personaje diferite, cu vieți diferite, dar care poartă același nume. În acest caz, spune Sfântul Ambrozio cel Mare, ungerea picioarelor, dovedește smerenia Mariei din Betania, un gest paradigmatic pentru misiunea Bisericii apostolice, care va trebui să reverse untdelemnul iertării păcatelor peste toți aceia care s-au scufundat în rușinea păcatelor¹⁸⁴. Căci precum casa celor trei, a fost umplută de mireasma ungerii, tot astfel, lumea trebuie pătrunsă de mireasma faptelor celor bune ale creștinilor, adaugă dreptul Origen și Sfântul Efrem¹⁸⁵.

Maria din Betania, nu este același personaj nici cu femeia păcătoasă din Luca 7, 35–50, spune panegiristul Iacob din Serugh, deși tipologia mariană a femeii purificate de greșeala primei Eve, îl va determina pe Sfântul Efrem, să susțină, că Mariile din evanghelii, sunt una și aceeași persoană. Însă aceasta trebuie înțeleasă în contextul tipologic al păcătoșilor iertați din cercul ucenicilor, nu în dimensiunea istoricității personajelor ce întregesc narațiunea. La Sfântul Efrem, tendința de-a contopi unele personaje în scopul de a-și susține o teză teologică apare des (așa este cazul în *imnurile* 26 și 35 *despre feciorie*¹⁸⁶ – unde de dragul teologumenelor, se sacrifică acuratețea istorică). Iată spre exemplu, ce susține dânsul în celebra sa „Omilie despre femeia păcătoasă”¹⁸⁷:

„Ce voi spune sau ce voi gândi, sau mai bine zis ce pretext voi folosi când mă voi îndrepta spre Cel binefăcător? Pe cine să iau ajutor la aceste intenții ale mele virtuozitate, încât să prind curaj ca să reușesc scopul meu cel bun?... Așa voi face! Mă voi supune gândului meu și așa voi merge la Acesta. Dacă se

¹⁸² John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of John*, 65.2, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 14, Hendrickson Publishers, Peabody, 1994, p. 242.

¹⁸³ Origen, *Commentary on Matthew*, 77, coll. *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels*, vol. 4, SPCK Press, London, 1929, pp. 302–304.

¹⁸⁴ Ambrose the Great, *Letter 62: to his sister*, coll. *Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 26, Catholic University of America Press, Washington, 1947, pp. 395–396.

¹⁸⁵ Joel C. Elowsky, *John 11–21*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 4b, InterVarsity Press, Downers Grove, 2007, p. 40.

¹⁸⁶ Hannah Hunt, *Plânsul de-bucurie-făcător: Lacrimile de pocăință în scrierile Părinților siri-eni și bizantini*, trad. de Dragoș Dăscă, Doxologia, Iași, 2013, p. 174.

¹⁸⁷ Efrem Sirul, *Erminii Scripturistice*, trad. de Alexandru Prelipecean, Doxologia, Iași, 2018, pp. 190–191.

va dezgusta de mine, din cauză că îi voi oferi acest dar, mă voi considera că nu sunt vrednică să mă eliberez de legăturile păcatului. Având această femeie vrednică de admirat intenția aceasta, a așteptat prilejul, fiindcă avea în sufletul ei multă dorință să cuprindă cu râvnă picioarele Domnului. Și atunci când a fost înștiințată că Simon, unul dintre farisei, a chemat pe Domnul, s-a bucurat mult. Și alergând, a mers cu multă râvnă la unul dintre vânzătorii de parfumuri ca să cumpere un alabastru plin cu mir...”

Unii cercetători au analizat cu probitate obiceiul acestor contopiri scripturistice, oferind multe dovezi de astfel de *erori* patristice medievale¹⁸⁸. Prin urmare, nu trebuie să devină o aporie perspectiva siriană, atâta vreme cât se interpretează totul contextual. Majoritatea sfinților părinți, văd două personaje distincte în persoana celor două Marii, chiar dacă exegeza medievală aruncă o pată de culoare, spunând că Maria din Betania este de fapt Maria Magdalena – pentru noi însă, această perspectivă rămâne o simplă ipoteză nefondată.

Sfântul Teofilact al Bulgariei, insistă și el pe virtuțile Mariei din Betania, în comparație cu femeia păcătoasă din Evanghelistul Luca, pe care o cunoștea toată cetatea; de aceea, cele două femei, nu pot fi una și aceeași persoană. Maria sora lui Lazăr, îl slujește pe Hristos Domnul, în sensul cel mai deplin, tocmai pentru că virtutea credinței ei, îl descoperise pe Iisus a fi mai mult decât un simplu iudeu, ci Fiu de Dumnezeu – Mesia¹⁸⁹. Iată, deci, portretul unei adevărate ucenice; nu faima unui trecut rușinos, cum este în cazul celălalt.

3.2.2 ESTE MARIA DIN BETANIA UN PERSONAJ CONTROVERSAT?

După cum bine s-a putut observa, pe parcursul cercetării noastre, Evanghelistul Ioan nu face confuzie în narațiunea sa evanghelică între cele două Marii: Magdalena și cea din Betania, sora Martei, fiind două personaje distincte. În ceea ce o privește pe femeia păcătoasă din evanghelia Sfântului Luca, deși ne este ușor a o identifica cu femeia ce apare în scena ungerii de la Marcu, ne este greu a accepta o identificare a ei, fie cu Maria Magdalena, fie cu Maria din Betania. Dacă cititorii evangheliei Sfântului Ioan, ar fi fost tentați să contopească cele două Marii, mai ales ținând cont că ambele sunt

¹⁸⁸ J. A. Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1979, p. 684; B. Ward, *Harlots of the Desert*, Kalamazoo Publishers, Michigan, 1987, pp. 10–25.

¹⁸⁹ Teofilact al Bulgariei, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1998, p. 301.

asociate cu moartea Mântuitorului (12, 7 și 19, 25), autorul în schimb, are grijă să ni le delimiteze, mai întâi identificând pe Maria sora lui Lazăr ca fiind cea care a uns picioarele Mântuitorului, și apoi oferindu-ne acest titlu „Magdalena” pentru Maria de la baza crucii, după cum am arătat mai sus.

Prin urmare, pentru Evanghelistul Ioan, spre deosebire de unii părinți bisericești, cum ar fi papa Grigorie cel Mare, care în exegeza dânsului, le confundă pe cele două Marii; lucrurile sunt cât se poate de limpezi: Maria din Betania este un personaj distinct de cea din Magdala în evanghelia sa, însă ambele Marii, joacă un rol pedagogic în iconomia mântuirii – de unde și unele neînțelegeri. Astfel, putem susține cu aplomb, că misterul creat în jurul personajului Maria din Betania, este doar o carență a istoriografiei patristice și nu numai, ea fiind un personaj bine delimitat în evanghelia Sfântului Ioan, cu merite pascale atent inoculate.

3.3 ANALIZA VERSIUNILOR SINOPTICE

Textul din *Luca* 7, 36–50 conține o relatare ce este paralelă cu cea de la Matei în următoarele puncte: Iisus lua masa în casa unui om pe nume Simon, când o femeie a intrat și L-a uns cu un untdelemn scump, pe care-l ținea într-un vas de alabastru, dar acest gest a stârnit obiecții. În rest, totul este diferit. Evangheliile sfinților Matei și Marcu, spun că femeia a uns capul Domnului (cum ar fi făcut și un prieten pentru oaspetele lui), Sfântul Luca descrie cum femeia stătea în spatele lui Iisus, la picioarele Lui plângând (ca penitent) și uda picioarele Domnului cu lacrimile ei, le ștergea cu părul capului ei, le săruta și le ungea cu mir. Textul din *Ioan* 12, 3 pare să fi introdus două detalii din această relatare: anume că ungea picioarele lui Iisus și le ștergea cu părul capului ei. O legătură între relatarea Sfântului Luca și cea a Sfântului Marcu, pare a fi îndoielnică, dar nici nu este plauzibil ca una să se fi dezvoltat din cealaltă. Este posibil totuși, ca sursa Sfântului Luca, să fie o relatare a unui episod cu totul diferit de cel din evanghelia lui Marcu, să fi împrumutat anumite aspecte din relatarea marcană, prin adăugare celor trei referiri la untdelemn, κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου și καὶ ἡλειψεν αὐτοῦ μύρον (v. 38 și v. 46). În afară de acestea, singurul punct comun dintre cele două scene, este doar apariția numelui Simon; dar și acest lucru poate fi o împrumutare de la apostolul Marcu¹⁹⁰. Teoria conform căreia, în evangheliile sinoptice sunt descrise două ungeri diferite pare, la prima vedere foarte plauzibilă și

¹⁹⁰ Alan Hugh Neile, *The Gospel According to St. Matthew*, Macmillan&Co., New York, 1961, pp. 377–379.

ușor de acceptat. Totuși, dacă privim scenele puțin mai dinafară, vedem că lucrurile stau cu totul altfel.

Dacă facem o analiză macrostructurală a textului lucanic, putem observa în primul rând faptul că, evanghelistul nu ține cont tot timpul de așezarea în timp a scenelor, punând mai degrabă accent pe cursivitatea ideilor din scrierea sa. Astfel, capitolul începe cu vindecarea slugii sutașului, arătând smerenia acestuia, care nu se consideră vrednic ca Mântuitorul să intre în casa sa; dar și pe credința acestuia care recunoaște puterea Cuvântului lui Iisus, de a-i vindeca sluga. Apoi urmează imediat învierea tânărului din Nain. Acestea două fac introducerea pentru cel de-al treilea moment din capitolul 7, în care ucenicii lui Ioan îi vestesc cele întâmplate ca semne ale mesianității Sale: puterea de a vindeca prin cuvânt ca cel ce este Fiul lui Dumnezeu și desigur puterea de a învia morții, tot prin cuvânt: „*Tinere ție-ți zic scoală-te!*”. Ioan Botezătorul își trimite ucenicii la Mântuitorul, pentru a cere confirmarea directă a mesianității Sale, întrebând: „*Tu ești Cel ce va să vină sau să așteptăm pe altul?*”. Iar Mântuitorul îi răspunde făcând referire la proorociile din *Isaia*, capitolele 29–35. Domnul Iisus, vorbește apoi despre Sfântul Ioan, numindu-l cel mai mare dintre cei născuți din femeie, și încheie cu următoarele cuvinte:

„Căci a venit Ioan Botezătorul, nemâncând pâine și negustând vin, și ziceți: Are demon! A venit și Fiul Omului, mâncând și bănd, și ziceți: Iată un om mândăcios și băutor de vin, prieten al vameșilor și al păcătoșilor! Dar Înțelepciunea a fost găsită dreptă de către toți fiii ei (vv. 33–35)”.

Aflăm de aici, că Mântuitorul este acuzat de a fi „prieten al vameșilor și păcătoșilor” și mai mult decât atât, El este bârfit pentru că nu avea o viață austeră. Fariseii și învățătorii de lege, obiectează la adresa Mântuitorului, datorită faptului că aceștia s-au îndepărtat de dreptatea lui Dumnezeu, cât și pentru că resping mesianitatea lui Iisus și însemnătatea duhovnicească a botezului lui Ioan¹⁹¹. Apostolul Luca continuă tradiția conform căreia Sfântul Ioan este mai mult decât un simplu profet, împlinind profeția din *Maleahi* 3, 1 (profeție ce implică ideea că Ioan a fost *Ilie-redivivus*¹⁹²). Desigur că Sfântul Luca, nu putea încheia capitolul cu o astfel de notă, ci este nevoie de o lămurire clară a atitudinii Mântuitorului față de păcat și de păcătoși.

Dacă Ioan a condamnat păcatele într-un stil foarte ferm, cum de nu face

¹⁹¹ I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1978, p. 228.

¹⁹² Iustin Ioan Hodia, *Sf. Ioan Botezătorul: mărturie evanghelică și mesianism iudaic*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2014, p. 201.

și Mântuitorul același lucru, de ce stă la masă cu vameși, cu păcătoși, de ce îngăduie păcătoși în prezența Sa? Astfel de întrebări și-a pus probabil „prea-puternicul Teofil”, atunci când a citit evanghelia pentru prima dată, dar răspunsurile le primește imediat printr-o scenă menită să înfățișeze un exemplu de adevărată pocăință, urmată de iertarea păcatelor prin mila lui Dumnezeu și să atingă emoțional pe cititor, întru convertirea acestuia. Sfântul Luca aceasta urmărește prin scena ungerii Mântuitorului din evanghelia sa, și de aici au apărut majoritatea diferențelor față de ceilalți doi evangheliști sinoptici. Astfel, Simon nu mai este numit Leprosul, ci apare ca fiind un fariseu. Unul din cei ce condamnau pe Hristos pentru indulgența acestuia față de păcătoși, este ales pentru a fi pus în antiteză cu o femeie păcătoasă. Se poate ca „leprosul” să fi fost pur și simplu o poreclă sau mai este posibil ca acest fariseu pe nume Simon, să fi fost vindecat de Mântuitorul de această boală cruntă, printr-o minune care nu este prezentată în sfintele evanghelii, dar care era cunoscută prin tradiție de către cititorii evangheliilor scrise de Matei și Marcu, nu însă și de Teofil. Motiv pentru care, Evanghelistul Luca, nici nu mai face această lămurire, ci îl numește doar „*un fariseu pe nume Simon*”. Sau, conform cercetătorului H. Marshall, se prea poate să fi fost vorba despre un simplu fariseu pe nume Simon (un nume uzual pentru timpurile Noului Testament), iar aceasta reiese din adresarea fariseului: „Învățătorule”, un cuvânt echivalent cu „Rabbi”, ceea ce exprimă o politețe din partea acestuia¹⁹³.

Mai departe, femeia este prezentată ca fiind „o femeie păcătoasă” iar alabastrul cu mir nu este prezentat ca fiind de mare preț. Această lămurire ar fi fost oricum de prisos pentru orice cititor din primele veacuri creștine care ar fi recunoscut un astfel de lucru ca fiind ceva prețios. Sfântul Luca zugrăvește apoi, prin câteva cuvinte, tabloul perfect al pocăinței sincere: femeia păcătoasă stă în spatele Mântuitorului, probabil în genunchi, deoarece plângând, uda picioarele Lui cu lacrimi, după care le ștergea cu părul capului ei și le ungea cu mir. Nu este exclus ca ea să fi uns și capul lui Iisus, însă în relatarea Sfântului Luca, accentul nu este pus pe mir, ci pe lacrimile femeii. Cu alte cuvinte, nu jertfa femeii este pusă în prim plan, ci pocăința ei sinceră. În evanghelia după Matei, ucenicii se mâhnesc pentru o astfel de „risipă” spunând că mai bine ar fi fost, ca mirul să se fi vândut, iar banii, să se fi dat săracilor. Această descentrare a scenei, de la ucenicii care cârteau, la Simon ce judecă pe Mântuitorul, a făcut ca relatarea de la Luca să pară a fi o întâmplare cu totul diferită, când de fapt este cu totul plauzibil să fie aceeași întâmplare, însă relatată din cu totul altă perspectivă.

¹⁹³ I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, p. 310.

Pentru Sfântul Ioan spre exemplu, cuvintele Mântuitorului arată că sunt anumite lucruri care par a fi la prima vedere o risipă, dar totuși, simțim că au valoare. Toată lumea înțelege nevoia de a arăta afecțiune față de cei decedați. Maria și-a arătat afecțiunea sa, printr-un sacrificiu izvorât din dragoste, cu toate că nu știa semnificația deplină a ceea ce făcea. Ungerea a fost de fapt, primul stadiu al unui proces de îmbălsămare. Moartea va aduce oportunitatea de a completa ceea ce a fost început prin pregătirile dinaintea Îngropării.

Sinopticii (*Matei* 26, 12; *Marcu* 14, 8) se axează pe o interpretare funerară a gestului, fiind privit doar ca o pregătire pentru momentul înmormântării. Sfântul Ioan însă merge puțin mai departe: Εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς, Ἀφες αὐτῇν εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τετήρηκεν αὐτό (*Ioan* 12, 7) poate fi tradus cu: „*Lăsați-o să îl păstreze pentru ziua pregătirii pentru îngroparea mea*”. Interpretarea acestui verset este foarte dificilă. Dacă, după cum pare la prima vedere, luăm în calcul și paralelele de la sinoptici, untdelemnul a fost turnat în întregime, de ce spune Iisus să fie păstrat? Au fost propuse două explicații: „*Lăsați-o în pace, ea a făcut toate acestea, ea a păstrat untdelemnul acesta pentru pregătirile din ziua îngropării mele*”. Sau o altă explicație, care pare a fi mai echilibrată: „*Lăsați-o să îl păstreze, acesta a fost scopul ei, și nu trebuie tulburată, adică să folosească untdelemnul pentru pregătirea îngropării Mele*”. Ambele explicații par a fi în acord cu contextul. Cea de a doua pare a fi mai preferabilă, cu paradoxul aparent, și cu idiomul prin care vorbitorul se plasează în trecut, și privește ceea ce s-a făcut, ca un scop. Trebuie totuși să ne punem întrebarea, dacă sinopticii, descriu consumarea întregii cantități de mir, menționată de Sfântul Ioan (κατέχεεν *Matei* 26, 7; *Marcu* 14, 3). Este interesant faptul, că Evanghelistul Ioan, deși este singurul care amintește numele femeii ce a uns picioarele lui Iisus, el este de asemenea singurul care nu amintește de faptul, că femeia, va fi pomenită oriunde va fi propovăduită Evanghelia¹⁹⁴. Miezul scenei din evanghelia Sfântului Luca, este pilda cămătarului ce avea doi datornici. Mântuitorul vrea să arate dragostea mare a lui Dumnezeu dar și datoria noastră, a celor cărora El ne iartă păcatele, de a-i oferi Lui dragostea noastră, pe măsura milei care ne-a fost acordată. Simon leprosul, nu doar că nu face aceasta, dar nici nu își îndeplinește datoriile de gazdă. Gestul femeii este folosit de Mântuitorul pentru a mustra pe Simon, arătând că aceasta pe care el o judecă, a supliniit rolul de gazdă, adică acela de a spăla de praf picioarele musafirilor, rol pe care el trebuia să și-l asume. În cele din urmă, Iisus iartă păcatele femeii, ceea ce ridică pentru cei ce erau de

¹⁹⁴ J. H. Bernard, *The Gospel According to St. John*, vol. 1, coll. *International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1995, p. 113.

față, dar și pentru cititor, următoarea întrebare: „*Cine este Acesta care iartă și păcatele?*”. Întrebare, la care Sfântul Luca, răspunde în capitolele următoare, prin următoarele exemple: Pilda Semănătorului; scena cu mama și frații lui Iisus care îl cheamă afară; potolirea furtunii etc.

Concluziv, orice comparație între evanghelia lui Ioan și cele ale sinopticilor, trebuie să țină cont atât de asemănări cât și de diferențele dintre cele două. Versiunea lui Ioan este foarte apropiată de cea a lui Matei (26, 6–13), care la rândul ei este aproape identică cu cea a lui Marcu (14,3–9) și la prima vedere, pare că este dependentă de aceste două versiuni¹⁹⁵. În toate cele trei ungeri, tiparul fundamental este același: scena; este introdusă femeia; ungera; un dialog în care Iisus respinge obiecțiile celor prezenți. Cu toate acestea, dialogul din evanghelia lucanică, urmează cu totul alte linii, față de cel din narațiunile de la Marcu și Ioan. Instituind o comparație între evangheliștii Luca și Ioan, trebuie doar să luăm în considerare incidentul însăși. Atât în evanghelia Sfântului Ioan cât și în cea a Sfântului Marcu, pericopa Ungerii din Betania, formează o unitate de sine stătătoare, începând cu o introducere care stabilește scena (oarecum mai completă în Ioan decât în Marcu), și se termină cu un citat semnificativ al lui Iisus Domnul. Totuși, nu trebuie descrisă precum o relatare declarativă, deoarece citatul din încheiere (fie că vorbim de Marcu sau Ioan) nu este o maximă generală, ci are sens doar ca element al relatării în sine, care este în esență o povestire activă¹⁹⁶. Diferența cea mai mare dintre Sfântul Ioan și Sfântul Marcu, este aceea, că femeia, toarnă mirul peste picioarele lui Iisus, apoi le șterge cu părul capului ei, pe când în evangheliile Sfinților Matei și Marcu, ea toarnă mirul peste capul Mântuitorului. Dar tocmai acest detaliu este cel care face evanghelia Sfântului Ioan să pară dependentă de relatarea din *Luca* 7, 36–50 care deși este foarte diferită, există în mod evident o legătură între cele două. Femeia varsă lacrimi peste picioarele lui Iisus și le șterge cu părul capului ei (această expresie este exact ca la Ioan), apoi le și unge.

3.3.1 RAPORTUL TEOLOGIC AL CELOR TREI NARAȚIUNI

Raportul teologic al ungerii la sinoptici, se construiește în jurul referirii anticipative la Patimi și Îngroparea lui Iisus, ucenicilor explicându-li-se semnificația prefigurativă a acestui gest în conexiune cu Îngroparea Sa (*Marcu* 14, 8: ὁ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν

¹⁹⁵ Barnabas Lindars, *John*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, p. 412.

¹⁹⁶ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 165.

– „*Ea a făcut ce a putut; Mi-a uns trupul mai dinainte, pentru îngropare*”); (Matei 26, 12: βαλοῦσα γὰρ αὐτῇ τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματος μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν – „*Dacă a turnat acest mir pe Trupul Meu, ea a făcut lucrul acesta în vederea pregătirii Mele pentru îngropare*”). Evanghelistul Matei, reformulează citatul preluat din Marcu, fără a modifica sensul teologic, aceasta pentru că Același Duh Sfânt lucrează prin toți scriitorii biblici: „*Că ea, turnând mirul acesta pe Trupul Meu, a făcut-o spre îngroparea Mea*” (Matei 26, 12). Unii bibliști spun că Maria, fără să vrea, L-a pregătit pe Iisus pentru Îngroparea Sa, aceasta deoarece scopul lui Dumnezeu este realizat uneori de către oameni, chiar dacă aceștia nu sunt conștienți de ceea ce se întâmplă de fapt¹⁹⁷. Pe de altă parte, nu trebuie scăpat din vedere faptul, că Maria din Betania, a fost cea mai fidelă ascultătoare a Domnului Iisus, femeia aceasta, obișnuia să stea la picioarele Domnului, contemplând învățătura Lui (Luca 10, 39). Interpretările tradiționale ale acestui episod, susține J. Kim, fac din Maria și Marta, două simboluri ale unor vieți graduale: slujirea Cuvântului mai presus de slujirea aproapelui, viața contemplativă deasupra vieții practice, iubirea față de Dumnezeu și abia apoi iubirea față de aproapele¹⁹⁸. Însă lucrurile nu stau tocmai așa precum le prezintă acest cercetător, deoarece pe linia oficială a gândirii patristice, nu vom întâlni nicidecum o astfel de viziune în care acțiunea Martei să fie descalificată întru totul. Spre exemplu, Fericitul Augustin o admiră pe Marta, spunând că ea este exemplul ospitalității, iar Sfântul Ambrozie al Milanului, spune că Biserica lui Hristos are nevoie de ascultători ai Cuvântului, dar și de împlinitori cu fapta, întocmai modelului diaconilor din cartea *Faptele Apostolilor*. Sfântul Efrem Sirianul, ne propune să vedem iubirea Martei ca fiind pe-o treaptă superioară Mariei, deoarece ea a fost gata să-I slujească Lui, încă înainte ca Iisus să intre în casa sa, iar în episodul învierii lui Lazăr (Ioan 11, 1–37), ea a fost prima care L-a întâmpinat¹⁹⁹. Iar Sfântul Chiril al Alexandriei spune despre Marta, că a dovedit prin slujirea ei că este întocmai ca Samariteanul milostiv din parabolă, dovedind o iubire adâncă²⁰⁰. Marta, este zugrăvită într-o lumină mai puțin favorabilă deoarece dorea și ea să asculte Cuvântul lui Dumnezeu, însă ospitalitatea ei oarecum exagerată o împiedica.

¹⁹⁷ A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew*, p. 375.

¹⁹⁸ Jungh Yung-Kim, „Three Different Readings of Luke 10: 38–42: Gadamer, Habermas and Ricoeur in Dialogue”, în *The Expository Times*, vol. 123, no. 5, 2012, p. 220.

¹⁹⁹ Arthur A. Just jr., *Luke*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 3, InterVarsity Press, Downers Grove, 2003, p. 181.

²⁰⁰ St. Cyril, *A Commentary upon the Gospel According to St. Luke*, Oxford University Press, Oxford, 1859, pp. 315–316.

Prin urmare, nu trebuie eliminat faptul că scopul conștient al Mariei, a fost acela de a-L pregăti pe Iisus pentru înmormântare²⁰¹. Această pericopă lipsește din narațiunea lucană, în contextul anterior Patimilor – metamorfozându-se eventual în textul din *Luca* 7, 36–50 astfel încât, prevestirea Îngropării, care îi este atașată, nu se regăsește în scrierea sa²⁰². Varianta lucanică boldează un alt aspect teologic important, și anume relația dintre Hristos și păcătoși. Se prea poate, spun specialiștii, ca sursa folosită de Evanghelistul Luca, să fi fost plină de referiri directe la ucenice și femei în general, încadrându-se în documentul Q²⁰³, însă avem rezervele noastre față de o astfel de teză, din moment ce acest enigmatic document Q este unul ipotetic, fiindcă el nu există istoric. Istorisirea lucanică are ca scop asocierea Mântuitorului cu păcătoșii în vederea mântuirii acestora, însă punctul principal este ușor altul. Tema centrală a narațiunii, este contrastul dintre iubirea arătată de femeia păcătoasă față de Iisus și lipsa de iubire arătată de fariseul Simeon, acesta din urmă fiind atenționat de către Iisus. Aceasta, deoarece Iisus este Profetul prin excelență, ce oferă iertare și mântuire păcătoșilor²⁰⁴.

Profeția Îngropării la sinoptici a fost larg interpretată ca o extindere secundară a unei relatări originale a scenei ungerii, care nu oferea o astfel de explicație (*Luca* 7, 36–50). Se afirmă din partea bibliștilor, că acest specific al evangheliei Sfântului Luca, ar fi un proces editorial de integrare a scenei ungerii în contextul narativ al Patimilor²⁰⁵. Acești doi cercetători (Marshall; Dibelius), consideră că narațiunea ajunge la punctul său culminant în *Marcu* 14, 7 unde se arată că existau situații în care îndatoririle sociale trebuiau să lase locul cerințelor religioase²⁰⁶.

Semnificația acestei ungeri pentru îngroparea lui Iisus, comportă de asemenea și o dimensiune anamnetică, cuvintele Domnului spun că oriunde se va propovădui evanghelia, se va aminti și despre gestul făcut al femeii (*Marcu* 14, 9). Funcția unei pericope biblice, este în primul rând, de a transmite învățături catehetice și misionare, păstrate vii în memoria Bisericii;

²⁰¹ William Hendriksen, *Evanghelia după Matei*, trad. de Sofia Gheorghe, Editura Reformatio, Oradea, 2006, p. 810.

²⁰² Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului. Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice*, vol. 1, Editura Basilica, București, 2017, p. 522.

²⁰³ H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, coll. *Herders Theologischer Kommentar zum NT*, band 1, Freiburg, 1969, p. 448.

²⁰⁴ I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, p. 304.

²⁰⁵ Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel*, Ivor Nicholson Press, London, 1934, p. 60; Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, Blackwell Press, Oxford, 1972, p. 158.

²⁰⁶ Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului. Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice*, p. 523.

chiar dacă unii cercetători se îndoiesc cu privire la funcționalitatea acestei paradigme, care are drept concluzie, doar îndemnul din *Marcu* 14, 6–7. Căci eliminarea trimiterii la ungerea pentru înmormântare, privează această scenă tocmai de elementul său cel mai sugestiv, care justifică păstrarea sa în amintirea Bisericii²⁰⁷. Promisiunea solemnă a Mântuitorului este introdusă prin sintagma Ἀμὴν λέγω ὑμῖν – „*Amin vă spun vouă*”, accentuându-se acțiunea femeii spre deosebire de ceilalți, care nu au realizat nimic notabil.

Încă din teologia Vechiului Testament, se vorbește despre pomenirea celui neprihănit ca fiind binecuvântată (*Pilde* 10, 7). Însă dincolo de orice merite pământești, trebuie să devină clar faptul că înaintarea evangheliei²⁰⁸, trebuie să includă întotdeauna mărturisirea lui Iisus Hristos²⁰⁹ (*ICorinteni* 15, 3). Dincolo de însemnătatea teologică a evenimentului, totuși nu trebuie uitat faptul că, risipa mirului de nard curat, care era o plantă indiană cu rădăcină uleioasă, acoperită de un ulei aromat, cu un miros puternic, și care valora extrem de mult la aceea vreme; provoacă indignarea lui Iuda și poate că și a altora dintre cei prezenți²¹⁰. Evanghelistul Marcu, fiindcă așa l-a inspi-

²⁰⁷ Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului. Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice*, p. 523.

²⁰⁸ Cuvântul grecesc ce descrie acțiunea propovăduirii Cuvântului lui Dumnezeu, este cel de προκοπήν (*prokopēn*) care apare doar în epistola către Filipeni (1, 12. 26) și atât. Este un termen de culoare filozofică și împrumutat din literatura elină. În Vechiul Testament nu este folosit acest termen, însă exista convingerea că YHWH controlează și influențează istoria mântuirii, călăuzind-o dinspre promisiune către împlinire. Contribuția omului este ambivalentă, în timp ce progresul uman stă sub semnul poruncii de a fi sfânt precum Dumnezeu este (*Levitic* 19, 2), totuși acest deziderat greșit înțeles, este de asemenea cauza progresului în rău (*Facerea* 3). Sfântul Pavel împrumută acest concept, infuzându-i un substrat creștin, și folosindu-l în acest context cu intenția de a descrie un progres spiritual, o bucurie aleasă, care mai poate merge în sintonie cu credința, dezvoltând epectaza ei. A se vedea Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1985, pp. 940–942.

²⁰⁹ Gerhard Maier, *Evanghelia după Marcu*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 1999, p. 514.

²¹⁰ Răspunsul lui Iuda, trebuie privit ca un neajuns al acestuia în a înțelege adevărata semnificație a ceea ce s-a petrecut înaintea lui. Ceea ce nu înțelege Iuda, în ciuda rolului important pe care îl va juca el, este iminența Patimilor lui Iisus, ca rezultat al învierii lui Lazăr. Gestul Mariei însă, nu a fost doar un gest extravagant izvorât din dragoste, ci a pătruns până la semnificația profundă a episodului învierii lui Lazăr, și prin aceasta a atins esența misiunii lui Iisus, care culminează cu moartea și Învierea Sa. Dacă în scena învierii lui Lazăr erau sugerate doar conexiuni între ceea ce se petrecea și moartea lui Iisus, prin răspunsul dat de către Domnul lui Iuda, gestul Mariei este legat în mod clar și evident de Patimi. Într-adevăr, ca rezultat al învierii lui Lazăr, și adunarea sinedriului ce a urmat, Iisus era deja condamnat la moarte chiar în momentul în care are loc ungerea. Iisus prin învierea lui Lazăr, inițiază Patimile, prin urmare era de așteptat ca episodul imediat următor, să fie dominat cu pregătirile pentru Patimile și Moartea Sa. Prin urmare, în viziunea lui Iisus, Patimile Sale au

rat Sfântul Duh, nu se preocupă să analizeze motivele celor ce se revoltă, ci se grăbește doar să ofere răspunsul Domnului, care vizează importanța teologică peste veacuri a mărturisirii Lui în lume²¹¹.

Raportul teologic al celor trei narațiuni despre ungere, depășește granițele stricte ale scenei ungerii, fiindcă teme teologice ca slujirea, răscumpărarea și jertfa, sunt cvasiprezente în corpusul evanghelic. Spre deosebire de alți făcători de miracole din lumea iudaică, Iisus fiind conștient de demnitatea Sa mesianică (*Matei* 11, 2–6; *Luca* 7, 18–23), sugerând și anumite taine prin comparația descendenței davidice, cu statutul superior de a fi Unsul (*Marcu* 12, 35–37), El a acționat în numele Lui, spre a-i tămădui pe oameni²¹². Misiunea divină a Mântuitorului, a fost instaurarea unei noi relații dintre Dumnezeu și oameni care în cele din urmă ar fi fost un substitut teologic al Templului (*Marcu* 14, 57–59). Iar acesta ar fi fost înlocuit cu ceva mai bun, *nefăcut de mâini omenești*, Hristos preluând astfel în numele Său, dreptul asupra viețuirii cultice iudaice și iertarea păcatelor ca substitut al darurilor de la Templu²¹³. Exact în acest punct al relaționării *koinonice* dintre Mesia și totalitatea ființelor umane, a fost înțeleasă mântuirea viitoare²¹⁴. Însă aceasta, intrând în strânsă legătură cu anticiparea și acceptarea morții Sale violente, căci în rolul Său profetic, Iisus aștepta să pătimească moarte martirică, acest lucru împlinindu-se în Ierusalim (*Marcu* 12, 1–12; *Luca* 11, 49–51). Iisus știa dintotdeauna că își va pierde viața datorită împietririi autorităților religioase, însă a înaintat cu abnegație în misiunea încredințată Lui de Dumnezeu, de a vesti Împărăția Cerurilor²¹⁵.

început. Acest lucru este și mai evident dacă luăm în considerare faptul că τοῦ ἐνταφιασμοῦ poate fi tradus nu numai prin îngropare, ci poate indica și pregătirile pentru îngropare (*Ioan* 19, 40; conform *Facerea* 50, 2–3; *Matei* 26, 12). Atunci când cuvântul acesta este tradus doar cu „îngropare”, este împovărată înțelegerea corespunzătoare a cuvintelor lui Iisus. Acest eveniment, se pare că anticipează pregătirile pentru înmormântarea în sine, iar Maria se pare că a păstrat untelemnul pentru acea zi a pregătirii pentru înmormântare. A se vedea *Andrew C. Lincoln, The Gospel According to John*, coll. *Black's New Testament Commentary*, Hendrickson Publishers, London, p. 339.

²¹¹ Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, trad. de Sabin Preda, Editura Bizantină, București, p. 324.

²¹² Edward P. Meadors, *Jesus the Mesianic Herald of Salvation*, J. C. B. Mohr Siebeck, Tubingen, 1995, p. 146.

²¹³ Gerald Ocollins, *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 164.

²¹⁴ George Raymond Beasey-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1986, p. 247.

²¹⁵ Robert H. Gundry, *Commentary on the New Testament*, Baker Books, Minnesota, 2010, p. 674.

Mesajul cu privire la Împărăție, implică și o suferință viitoare apropiată, un timp al pătimirii ce avea să se îndrepte către Ziua Fiului Omului, care este atât un timp istoric al preamăririi prin Jertfă dar și unul aparținător eshatonului (Marcu 14, 25: „Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea nou în împărăția lui Dumnezeu”). Mântuitorul Și-a interpretat moartea în termenii venirii Împărăției, privind moartea ca pe un eveniment mântuitor pentru omenire²¹⁶. Prin urmare, Sfântul Marcu secondat de Sfântul Matei, Îl prezintă pe Hristos, vorbind despre Sângele Lui în termeni de jertfă, cel ce se varsă spre iertarea păcatelor tuturor celor ce cred. Această tradiție evanghelică, Îl prezintă pe Iisus ca vorbind despre instituirea unui nou Legământ prin sângele Său, fiind o temă centrală a pasajelor Vechiului Testament (Ieșirea 24, 3–8; Ieremia 31, 31–34²¹⁷). Slujirea Sa mântuitoare față de cei păcătoși, s-a sfârșit în momentul în care El a acceptat cu verticalitate răstignirea rușinoasă între doi tâlhari – în acești termeni, Patimile Domnului au devenit parte integrantă a misiunii Sale, un act final al slujirii, Fiul Omului jertfindu-Se pentru alții, moment anticipat de ungerea din Betania, ca act prefigurativ al Jertfei de pe Cruce²¹⁸.

Revenind strict la tema relaționării teologice între sinoptici, vom mai spune că dincolo de caracterul doctrinar al propriei Sale prevestiri, Mântuitorul dorește ca prin scena aceasta a ungerii, să compenseze nereușita ungerii Trupului Său de către femeile mironosițe din ziua Învierii (Marcu 16, 1), pentru că deja ritualul a fost săvârșit de Maria, ca anticipare indirectă. Alți cercetători însă, în ciuda faptului că narațiunea evanghelică spune clar că ungerea săvârșită de către Maria a fost pentru Îngropare (Marcu 14, 8: „Ea a făcut ceea ce avea de făcut: mai dinainte Mi-a uns Trupul cu mir, spre îngropare [εἰς τὸν ἐνταφιασμόν]”), nu văd vreo referință anticipativă la Patimi,

²¹⁶ Andrei Tudor Moldovan, *Fiul Omului în Sfintele Evanghelii. O contribuție la dezvoltarea Hristologiei noutestamentare*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018, p. 203.

²¹⁷ Legământul dintre Yahweh și Israel, mai este cunoscut în mentalul iudaic și sub denumirea de „Cartea Legământului” (*sēper habbērīt*) și care este de fapt Decalogul din Ieșirea 20. Este cea mai veche formulare a Legii israelite sub formă de cod de legi, care s-a păstrat până în prezent. Cartea Legământului este alcătuită din *judecăți* (*mišpātīm*) și *porunci* (*d'bārīm*), iar între aceste două categorii se află legile participiale ebraice de tipul: „Cine face cutare lucru să fie pedepsit”. Deși principiul pe baza căruia sunt aranjate legile, nu poate fi stabilit cu exactitate, totuși s-a argumentat că fiecare secțiune, se încadrează în sfera uneia dintre cele zece porunci, de aceea, Cartea Legământului, ar putea fi descrisă ca o formă de „midraș curativ al Decalogului”. A se vedea A. E. Guilding, „Notes on the Hebrew Law Codes”, în *Journal for Theological Studies*, vol. 49, no. 1, 1948, pp. 43–44.

²¹⁸ Rudolf Augstein, *Jesus, Son of Man*, Urizen Books, New York, 1977, pp. 204–207.

ci doar că s-ar face o referire cu caracter general la moartea Sa viitoare, fără ca aceasta să denote o cunoaștere a evenimentelor ce se vor petrece în scurt timp²¹⁹. Însă această presupunere este mai mult improbabilă, căci o simplă referință generică la Moartea Sa, nu ar avea nicio logică în contextul de față. Legat de teologia Patimilor la sinoptici, scena ungerii din Betania, nu ne dezvăluie multe lămuriri cu privire la modul în care Hristos Și-a înțeles propria moarte. De aceea, ungerea pe care a acceptat-o, în momente când gândul Său era la apropiata sosire a clipei morții, este mai mult un gest de reverență și acceptare. Iar în acest sens, pericopa ungerii este esențială din punct de vedere al comportamentului teologic al Domnului și atitudinea Sa în fața morții. Gesturile și cuvintele Domnului Iisus din Săptămâna Patimilor, trebuie toate interpretate teologic din perspectiva iminenței morții Sale trupești preț de trei zile²²⁰.

3.4 DINAMICA DINTRE NARAȚIUNILE SINOPTICE ȘI CEA DE LA IOAN

Unii cercetători consideră că ungerea lui Iisus reprezintă o anticipare a morții Lui²²¹, după cum deja am observat în linii mari. Pe de altă parte, ungerea poate fi un semn al majestății și puterii lui Iisus ca Hristos și Mesia fiind o dovadă clară a faptului că El este Mesia²²², dublat de demnitatea Sa regală. În timp ce alți cercetători, consideră că acest gest, a avut rolul de a compensa pentru lipsa ungerii lui Hristos în momentul îngropării Sale. În timp ce alții consideră că ungerea are doar rolul de a arăta dragostea și credința Mariei²²³, unii bibliști văd în acest gest o încălcare a cutumelor iudaice și o anomalie socială, deoarece femeile nu aveau voie să intre în încăperile în care mâncau bărbații și cu atât mai puțin să își desprindă părul²²⁴. Nu în ultimul rând, trebuie spus că există bibliști care nu văd nici o legătură cronologică între aceste două pasaje: (vv. 1–2, 3–9, și 10–12). Acestea sunt foarte pe scurt, la modul cel mai sintetizator, perspectivele critice și teologice cu privire la însemnătatea ungerii lui Iisus cu puțin timp înaintea Patimilor Sale. Marele exeget, Sfântul Ioan Gură de Aur, cu privire la pasajele paralele ale ungerii din Betania,

²¹⁹ V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, Macmillan Press, London, 1939, pp. 108–109.

²²⁰ V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, pp. 110–111.

²²¹ Eduard Schweizer, *The Good News According to Mark*, John Knox Press, Atlanta, 1970, p. 290.

²²² R. T. France, *The Gospel of Mark*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2002, p. 552.

²²³ Ivor Powell, *Mark's Superb Gospel*, p. 353.

²²⁴ Eduard Schweizer, *The Good News According to Mark*, pp. 290–291.

consideră varianta de la Ioan, ca fiind echivalentă celei din *Marcu* 14, 3–9 și în special celei din *Matei* 26, 6–13, dar consideră că versiunea de la *Luca* 7, 36–50 descrie un cu totul alt eveniment.

Explicația lui B. Lindars²²⁵ pentru asemănările și deosebirile ce apar între relatările ungerii lui Iisus cu mir, este aceea că atât Apostolul Ioan, cât și Apostolul Luca, au luat detalii de la Apostolul Marcu, și le-au completat în mod diferit, după paradigma unei surse comune. Astfel, baza relatării de la Ioan a fost scena din Betania, cum apare ea la *Marcu* 14, 3–9. Această relatare, a fost deja asociată evangheliei, cu ajutorul patimilor, prin referirea la momentul îngropării (*Marcu* 14, 8; 12, 7), dar Sfântul Ioan a luat cadrul narativ, din scena cinei derulată în casa Martei și a Mariei din versiunea de la Luca (10, 40). Mărturie a acestui lucru, stă propoziția (introdusă în mod intenționat) cum că „*Marta servea la cină*”. De asemenea, ungerea picioarelor și ștergerea cu părul capului reflectă cealaltă relatare de la *Luca* 7, 38 care folosește chiar aceleași cuvinte. Dar și Evanghelistul Luca a luat ideea ungerii picioarelor cu mir de la Evanghelistul Marcu, sursa lui conținând cel mai probabil, doar menționarea temei lacrimilor. Acest lucru devine evident când evanghelistul arată cunoștința asupra faptului că în general, nu se obișnuia să fie unse picioarele, ci capul.

Ne punem însă firește întrebarea, de ce Apostolul Ioan a ales să introducă în istorisirea sa, ungerea picioarelor și nu a capului? Cel mai probabil așa l-a inspirat Duhul Sfânt. Dacă citim cu atenție în continuare, capitolul 13, motivul devine evident. Există conexiuni subtile între relatările dintre cele două capitole. Iar detaliul care până acum ni se părea fără rost, cum că Marta servea, capătă acum o cu totul altă însemnătate. Sfântul Ioan ne pregătește pentru ideea smereniei pe care Iisus le-o transmite ucenicilor (13, 12–17). Spălarea picioarelor lui Iisus cu mir pregătește de asemenea pe cititor pentru scena spălării picioarelor ucenicilor. Faptul că Ioan privește scena ungerii din perspectiva patimilor, ca o pregătire pentru îngroparea lui Iisus, și în lumina a celor scrise mai sus, putem sustrage ideea că spălarea picioarelor ucenicilor, este un gest de umilință care semnifică curățarea totală, ce are loc prin sacrificiul mântuitor al lui Iisus de pe Cruce, și care apoi este impropriat de creștini prin Taina Botezului. O altă conexiune, mai dramatică, apare prin plângerea lui Iuda, cum că untdelemnul acela scump, putea fi vândut iar banii să fie dați săracilor. Cronologic vorbind, acestea sunt primele cuvinte pe care le avem de la Iuda Iscarioteanul. Ele exprimă pe de o parte avariție,

²²⁵ Barnabas Lindars, Ruth B. Edwards, John M. Court, *The Johannine Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, p. 48.

ambiiție, egoism și nu în ultimul rând invidie. La răspunsul greu de tradus al lui Iisus către Iuda, autorul vine cu următoarea interpretare: „*Las-o, ea nu a vândut mirul (după cum ai fi vrut tu), deoarece l-a păstrat pentru ziua îngropării Mele*”²²⁶. O cheltuială destul de importantă la înmormântările acelor vremuri, era pe diferitele parfumuri și miruri, care se foloseau pentru a acoperi mirosurile urâte ale descompunerii (Ioan 11, 39). Gestul Mariei, ca și în cazul arhiereului Caiafa (11, 49–52) are în spate o semnificație mult mai mare decât era ea conștientă pe moment. Ungerea făcută de ea, prefigurează ungerea făcută mai apoi de Iosif din Arimatea și de Nicodim după coborârea lui Iisus de pe cruce (Ioan 19, 38–40), ca o continuare de duh. Autorul vede în cuvintele lui Iisus adresate lui Iuda, nu atât o ceartă sau un reproș, cât o chemare subtilă la pocăință. Iisus încearcă să îl câștige din nou pe Iuda printr-un exemplu de blândețe și smerenie. Iuda, are acum în față o decizie de luat. Poate, fie să cadă la picioarele lui Iisus alături de Maria, să-și spovedească păcatul și să se pocăiască; fie poate să-și împietrească inima spre păcat și să-L trădeze pe Iisus²²⁷. După cum bine știm, Iuda a ales a doua cale, care în cele din urmă l-a aruncat în deznădejde și pieire.

Sfântul Ioan aduce un detaliu în plus față de sinoptici numindu-l pe Iuda „hoț” (εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ’ ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν), pentru că fiind însărcinat cu gestionarea fondurilor comune, fura din punga cu bani (12, 4–6). Această informație, este preluată și folosită în 13, 28–29 unde ucenicii cred că Iuda pleacă brusc de la cină, pentru a da milostenie săracilor, când de fapt, el merge să-L trădeze (gr. *paradidōmi*) pe Iisus. Hristos nu desparte

²²⁶ D. A. Carson, *The Gospel According to John*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1991, pp. 429–430; J. Andreas Kostenberger, *John*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2004, pp. 363–364.

²²⁷ Datorită unei astfel de împotriviri pleacă greșeala lui Iuda Iscarioteanul, nevrednicia lui fiind dozată și de dorința trădării Învățătorului său, urmările împărtășirii lui cu maximă nevrednicie din Trupul și Sângele Domnului, fiind soldate cu moartea. De aceea, am putea spune că el practic este primul nefericit și primul vinovat care-a atras asupra sa judecata lui Dumnezeu, făcându-se prin aceasta un *typos* a ceea ce se va întâmpla la Corint, și prin aceasta, a tuturor celor care prin nepăsarea lor, împărtășindu-se cu nevrednicie, înjosec Trupul și Sângele Domnului, darul nostru cel mai de preț (1Corinteni 11). El este părintele tuturor celor morți din punct de vedere spiritual, și care, ca și cum aceasta nu ar fi îndeajuns, mai au și obrăznicia să se apropie de Sfântul Potir, nemaîținând seamă de interdicția duhovnicului, de starea lor nepotrivită, într-un cuvânt, nemaîținând seama nici de Mântuitorul Iisus Hristos. A se vedea Vasile Mihoc, „Sensul tipic al Vechiului Testament după 1 Corinteni 10, 1–11”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 4–6, 1976, p. 274; Vasile Mihoc, „Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament”, în *Altarul Banatului*, nr. 7–9, 1997, p. 31.

pe cel milostiv de iubirea de săraci, dar când e timpul pentru slujirea sau slăvirea lui Dumnezeu, trebuie împlinite acestea, înaintea iubirii săracilor. Căci milosteniile pot fi împlinite și după sfintele slujiri duhovnicești. Ucenicii trebuiau să folosească timpul rămas pentru a cunoaște și a contempla cât mai mult pe Hristos, după Înviere, Însuși Hristos le poruncește să postească (*Matei* 9, 15) și să se ocupe de săraci mult mai mult. Ceea ce ucenicii au și făcut, cheltuind toate câte le aveau pentru săraci.

Narațiunile cu privire la ungerea Domnului, prezintă o relație fascinantă între relatările de la Evangheliștii Luca și Ioan; dar în același timp există și puncte distinctive între sinoptici și evanghelistul Ioan, însă mai mult decât atât, există unele diferențe chiar și între sinoptici (*Matei* și *Marcu* diferă puțin de *Luca*, acesta din urmă apropiindu-se de *Ioan*). În timp ce se relatează episodul ungerii, cuvântul grecesc *χρίω* este cu totul absent (acesta era cuvântul uzual pentru a descrie mesianitatea lui Iisus). Evanghelistul *Marcu* în schimb, se referă la turnarea mirului peste capul lui Iisus, iar mai apoi referința la mir se face în contextul îmbălsămării trupului defunct. *Luca* și *Ioan* spre exemplu, folosesc verbul *ἀλείφω* – un termen tehnic pentru ungerea pielii cu alifii corespunzătoare, însă fără implicații de venerare a persoanei²²⁸. În cazul evangheliștilor *Marcu* și *Ioan*, scena ungerii este fixată în timp cu puțin înaintea Paștilor, dar totuși diferite între ele (la *Marcu* este cu două zile înaintea Paștilor iar la *Ioan* are loc cu șase zile înainte). Sfântul *Luca* pe de altă parte, plasează scena ungerii într-un timp indefinit în cadrul activității Mântuitorului. În toate cele patru evanghelii, episodul ungerii dă naștere la controverse. Evanghelistul *Marcu* notează indignarea unora cu privire la risipa de bani (300 de dinari), detaliu preluat și de *Matei*, insistând pe pronumele nehotărât. Evanghelistul *Ioan* este și el asemănător lui *Marcu*, subliniind aceeași indignare a celor de față cu privire la risipa creată, motivând că ar fi fost mai de folos să se ofere banii săracilor (el specificând și cine anume este autorul indignării – Iuda Iscarioteanul). Or în acest fin detaliu exegetic, ucenicul iubit spune câte ceva despre caracterul îndoielnic al lui Iuda, motivând că acesta avea planul de a fura din finanțe. În primul rând, Iuda este identificat cu cel care îl va trăda pe Iisus, iar în al doilea rând, ca unul care escrochează sistematic încrederea colegiului apostolic din preajma lui Iisus Domnul. Acest material suplimentar cu privire la Iuda, este un gest unic în narațiunea ungerii.

În narațiunea lucană, disputa are ca punct de plecare prezența însăși a

²²⁸ Holly Hearon, „The Story of the Woman who Anointed Jesus as Social Memory: A Methodological Proposal for the Study of Tradition as Memory”, în vol. *Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, (Alan Kirk ed.), Brill, Leiden, 2005, pp. 109–111.

femeii în casa lui Simon și nu neapărat risipa mirului de nard. Tot aici ni se dezvăluie și gândurile gazdei, susceptând dimensiunea profetică a lui Iisus. De asemenea, faptul că se apleacă la picioarele Domnului, nu implică din start un anume statut chestionabil al femeii, gestul în sine nu este interpretat în narațiunea lucană, ca fiind unul nenatural sau forțat de împrejurări²²⁹.

În narațiunea ioaneică, Domnul Iisus Hristos intervine brusc și calmează spiritele. Cuvintele Domnului sunt rezolute: „*Lăsați femeia în pace... ea a anticipat ungerea trupului Meu pentru îngropare*”. Pentru Sfântul Marcu, trupul lui Iisus nu este uns după coborârea de pe cruce, iar acest gest făcut de femeie, reprezintă un substitut al ungerii ritualice pe care trebuiau s-o îndeplinească ucenicii Domnului, dar nu au reușit deoarece, atunci când femeile mironosițe merg la mormânt, Iisus înviase deja. Pentru sfântul Ioan în schimb, ungerea a fost realizată în grabă de către Iosif din Arimateea, atunci când a coborât trupul Domnului de pe Cruce (19, 38–41). Prin urmare, spune biblistul C. Barret, la Evanghelistul Ioan, nu putem vorbi despre ungere ca fiind o prefigurare²³⁰. Însă nu putem accepta soluția biblistului Barret, fără a-i aduce unele amendamente. Întâi cu privire la construcția versetului 12, 7 și în al doilea rând la înțelesul cuvântului τηρήσῃ. În greaca elenistică ἄφεσάφετε a devenit aproape un auxiliar, introducând un conjunctiv la persoana întâi, în sensul unui imperativ. Dacă este să acceptăm o astfel de utilizare aici, traducerea ar fi: „*lăsați-o să îl păstreze...*”, sau putem traduce cu aproape același sens „*lăsați-o în pace ca să îl păstreze*” sau „*lăsați-o în pace, toate acestea s-au făcut ca ea să îl păstreze...*”. Niciuna din aceste traduceri nu poate fi respinsă pe motive pur gramaticale, iar construcția frazei rămâne obscură și incertă²³¹. Este și mai dificil a înțelege sensul cuvântului τηρεῖν. Cum poate femeia să „păstreze” untdelemnul pe care ea tocmai l-a folosit? A accepta că Maria a folosit doar o parte din untdelemn, și că ce a rămas urmează a fi păstrat pentru momentul îngropării, modifică cu totul sensul narațiunii, dar în același timp, înseamnă a respinge și v. 3c. La fel de greșit este și a presupune că Ioan se gândea la un untdelemn care în chip miraculos nu se termina (precum în cazul profetului Ilie la Sarepta). Cea mai simplă explicație este aceea că τηρεῖν nu are aici sensul de a păstra, ci de a „păstra în minte”, de „a ține minte”. Atunci putem traduce: „*Lăsați-o să țină minte (untdelemnul sau ungerea) în ziua îngropării mele*”. Dacă luăm în considerare

²²⁹ Richard Bauckham, „John for readers of Mark”, în vol. *The Gospels for all Christians*, (Richard Bauckham ed.), William B. Eerdmans Publication, Grand Rapids, 1998, pp. 161–169.

²³⁰ C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, p. 345.

²³¹ Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 8, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1964, pp. 140–143.

toate cele scrise mai sus, sensul ar fi: „Lăsați-o, ca atunci când Iosif și Nicodim vor unge trupul meu, să își aducă aminte că ea a prefigurat acest gest de pietate, și prin urmare s-a făcut părtașă la el”. Dar în același timp poate reflecta o tradiție preioanină, în care nu apare ungerea de către Iosif și Nicodim, și sensul prin urmare ar fi „Lăsați-o să își aducă aminte, atunci când trupul meu va fi pus în mormânt fără cele de trebuință, că ea l-a uns în mod anticipat²³²”.

Concluziv, putem spune că evanghelistul Ioan ne oferă o interpretare unică și deosebită a ungerii lui Iisus de către Maria, sora Martei, în Betania, în timpul unei cine la care se celebra învierea lui Lazăr. Dacă abordăm acest text ca o narațiune ioaneică distinctivă, rezultă în mod rezonabil faptul, că îndoita acțiune a Mariei, ungerea picioarelor lui Iisus cu o cantitate copioasă de untdelemn, ca după aceea, să-l ștergă cu părul capului ei, este un gest profetic, care prezice îngroparea Domnului și Învierea Lui fără a cunoaște stricăciune. Această interpretare este întărită de comparația sugerată de Sfântul Ioan dintre Maria și sora ei Marta, în special în relatarea învierii fratelui lor Lazăr. În cele din urmă, interpretarea acestui episod ca o prezicere a înmormântării și Învierii, se potrivește foarte bine, cu structura literară tripartită (cea narativă) și bipartită (legată de minuni) a evangheliei Sfântului Ioan. Hristos se aduce pe Sine jertfă binemiro-sitoare, iar pregătirile încep în casa Martei și a Mariei prin ungerea trupului Său spre îngropare. Cu șase zile înainte de Paște, iudeii se ospătau, pentru că urmau câteva zile de pregătire trupească, (simbolizată prin slujirea Martei) și pregătire duhovnicească prin post și rugăciune (împlinită de Maria).

3.5 STRUCTURA OMILETICĂ ȘI RETORICĂ A PERICOPEI

3.5.1 CONTACTUL DINTRE TRADIȚIILE UNGERILOR

ÎN STADIUL TRANSMITERII LOR OMILETICE

Biblistul C. Dodd, analizează foarte bine problema, iar eu aș afirma că această ipoteză explică mult mai multe din problemele evocate, și lasă mult mai puține dificultăți neexplicate, decât ipoteza dependenței literare a lui Ioan de Marcu și/sau de Luca. Cu toate acestea însă, Dodd pune toate trei relatările pe seama unei singure întâmplări²³³. O soluție mult mai accesibilă este cea a lui P. Benoit, după cum apare în lucrarea cercetătorului Legault²³⁴, o soluție care așează două întâmplări după cum urmează:

²³² C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, p. 345.

²³³ Charles H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, pp. 162–173.

²³⁴ A. Legault, „An application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee and Bethany”, în *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 16, 1954, pp. 131–141.

1) O întâmplare în Galileea în casa unui Fariseu. O păcătoasă ce se căiește pentru greșelile ei, intră și plânge în prezența lui Iisus. Lacrimile ei cad pe picioarele Mântuitorului iar ea le șterge repede cu părul capului ei. În această scenă nu apare nici o ungere cu mir. Gestul scandalos de a-și desprinde părul în public se potrivește femeii păcătoase și explică și indignarea fariseului.

2) Un alt incident în Betania, în casa lui Simon leprosul unde o femeie (pe nume Maria), ca un semn al dragostei sale față de Hristos, își folosește parfumul scump pentru a-i unge capul lui Iisus. Existența a două incidente asemănătoare, are avantajul de a respecta diferențele în natură, dintre scena din evanghelia Sfântului Luca și cea din evangheliile Sfinților Ioan și Marcu. Păcatul și iertarea, care sunt teme principale în scena lucană, lipsește cu desăvârșire din relatarea ungerii din Betania. Luând aceste două incidente, putem să ne dăm seama cum, prin tradiția orală au fost confundate și unele detalii au trecut de la una la alta în actul predicării²³⁵.

De asemenea, Fericitul Augustin susține că Sfântul Luca, predică despre o cu totul altă întâmplare, în timp ce aceasta este ungerea comemorată. El adaugă faptul că evenimentul a fost plasat greșit de către ceilalți doi evangheliști, și că trebuie să fi fost unse și picioarele dar și capul²³⁶. Un alt detaliu care ar fi putut proveni de la cel de-al doilea episod, este numele Simon, care este menționat doar atunci când Iisus începe a vorbi către fariseu (*Luca* 7, 40). Până atunci, gazda este prezentată ca unul dintre farisei, iar acest lucru este cel mai probabil, forma originală a primului episod.

În ceea ce privește relatarea Sfântului Ioan, aceasta reprezintă o formă a celui de-al doilea incident, în care au fost încorporate detalii din varianta Sfântului Luca a primei narațiuni. Dacă ungerea din evanghelia Sfântului Luca ni se pare anormală, gestul femeii din evanghelia Sfântului Ioan este și mai extraordinară, deoarece după ce unge picioarele cu mirul cel scump, îl șterge apoi cu părul capului ei. Descrierea din evanghelia Sfântului Luca cu privire la ștergerea lacrimilor are logică, dar de vreme ce varianta ioanină nu ne spune nimic de lacrimi, gestul de a șterge, a fost transferat către mir. Desfacerea părului, care deși era considerat un lucru rușinos pentru o femeie, totuși este credibilă la Sfântul Luca. În evanghelia Sfântului Ioan, este cu totul neobișnuit și în afara caracterului virtuos al Mariei din Betania²³⁷.

²³⁵ A. Legault, „An application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee and Bethany”, p. 142.

²³⁶ Saint Augustin, *The Harmony of the Gospels*, Christian Literature Publishing, New York, 1886, pp. 78–79.

²³⁷ Ingrid Rosa Kitzberger, „Mary of Bethany and Mary of Magdala – Narrative –Critical Reader –Response”, în *New Testament Studies*, no. 4, 1995, pp. 578–580.

Cuvântul folosit pentru „șterge” (*ekmassein*) apare în Noul Testament doar în următoarele locuri: (Luca 7, 38. 44; Ioan 11, 2; 12, 3; 13, 5). Sfântul Ioan, se pare că a văzut în duhul său ungerea, ca o spălare a picioarelor, astfel încât în evanghelia sa, ștergerea cu părul capului, nu este ceva ieșit din comun²³⁸.

Un astfel de transfer de detalii, plin de confuzii, poate fi explicat doar prin contactele dintre tradiții, în stadiul oral sau chiar omiletic. Cu excepția detaliilor ce au venit din relatarea Apostolului Luca, varianta Apostolului Ioan este remarcabil de asemănătoare cu cea a Evanghelistului Marcu. Faptul că atât Ioan cât și Marcu folosesc expresia „*mir de nard curat*”, nu poate fi o coincidență; întrebarea rămâne dacă unul ia de la celălalt sau au preluat amândoi relatarea din o tradiție comună, predicată în Biserica primară la Cultul liturgic? La această întrebare, răspundem prin două teorii:

1) Micile diferențe, apar în jurul detaliilor în care se aseamănă cel mai mult, cum ar fi: (Marcu vorbește de *mai mult de trei sute de dinari*), el ne sugerează faptul că cel mai probabil, au folosit o tradiție comună. Dacă acceptăm această idee, că ambii au folosit o sursă comună, sau chiar o sursă omiletică, nu putem susține că Marcu redă acea tradiție, mai fidel decât Ioan, o dată ce se înlătură elementele lucanice. Cu toate acestea, expresiile asemănătoare cu toate părțile distinctive din toate cele trei evanghelii sinoptice, nu pot fi explicate pe deplin prin teoria cum că Ioan folosește o sursă omiletică primară. Aceasta nu explică asemănarea dintre Matei 26, 11: „*că pe săraci îi aveți pururea cu voi, dar pe Mine nu Mă aveți pururea*” și Ioan 12, 8: „*că pe săraci îi aveți pururea cu voi, dar pe Mine nu Mă aveți pururea*” față de Marcu 14, 7: „*Că pe săraci îi aveți pururea cu voi și puteți să le faceți bine oricând vreți, dar pe Mine nu Mă aveți pururea*”, pe care Matei probabil că îl abrevia (dacă acceptăm întâietatea cronologică a evangheliei Sfântului Marcu). Însă pentru o problemă atât de complexă, cu siguranță nu putem să ne rezumăm la o singură explicație.

2) O altă teorie, ar fi cea a asimilărilor după ce evangheliile au fost scrise, în timpul procesului de transcriere. Acest fel de *contaminare textuală* este mult mai comună decât își imaginează cititorul obișnuit²³⁹, după cum ne putem da seama când aruncăm o privire asupra unui aparat critic al textului grecesc. Dacă cele două relatări sinoptice sunt distincte, nu putem folosi istorisirea din Galileea pentru a explica motivația din spatele ungerii din Betania, deoarece aici, temele păcatului și a iertării nu apar. Avem totuși un scurt sumar de comportamente, ce puteau fi considerate

²³⁸ Barnabas Lindars, Ruth B. Edwards, John M. Court, *The Johannine Literature*, p. 416.

²³⁹ K. Tsuchido, „Tradition and Redaction in John 12, 1–43”, în *New Testament Studies*, no. 4, 1984, pp. 610–611.

a fi politicoase într-un moment mai important în *Luca* 7, 44–46, care reflectă perfect obiceiuri cunoscute deja din numeroase surse evreiești dar și clasice. Sfântul Luca menționează spălarea picioarelor care era făcută de obicei de o slugă, sărutarea oferită oaspetelui, dar și ungerea capului, pentru a crea o atmosferă mai somptuoasă²⁴⁰. Prin urmare, potrivit acestei logici, nu este necesar a presupune că ungerea, are vreo intenție mesianică. Nici apostolii Matei, Marcu sau Ioan, nu dau semne cum că s-ar fi gândit la o astfel de interpretare. Ideea principală a istorisirii este că devotamentul personal al femeii față de Iisus, exprimat printr-un act de lux, este acceptat de către Hristos ca o anticipare a Îngropării Sale, așa că incidentul are un caracter profetic, iar bucuria momentului este umbrită de către ideea tragediei iminente. Conform tradiției sinoptice, trupul lui Iisus nu a fost uns, deoarece era prea scurt timpul până la începutul Sabatului. Ioan amintește totuși de o ungere (19, 39), dar aceasta nu schimbă faptul că vede actul femeii ca o anticipare simbolică a acesteia.

Interesant este faptul că Sfântul Ioan nu amintește nimic despre binecuvântarea Mariei din Betania care se găsește la (Marcu 14, 9): „*Oriunde se va propovădui Evanghelia, în toată lumea, se va spune și ce a făcut aceasta spre pomenirea ei*”. Dacă Ioan s-ar fi inspirat din evanghelia lui Marcu, acea omisiune a binecuvântării, ar fi destul de dificil de înțeles, de vreme ce din 11, 2 reiese că Maria, era foarte cunoscută tocmai datorită faptului că a uns pe Hristos. Ipoteza noastră este că renumele ei a fost cu siguranță amplificat, alături și de gestul ei, prin actul predicării ocazionale. S-a sugerat că paralela ioanină a citatului din Sfântul Marcu se găsește la *Ioan* 12, 3, unde se spune, cum casa s-a umplut de mirosul mirului. Midrash-ul Rabbah la *Eclesiastul* 7, 1 spune: „*Mireasma unui parfum bun se răspândește de la dormitor în sala de mese; la fel un nume bun se răspândește dintr-o margine a lumii până-n cealaltă*”²⁴¹. Dacă această comparație rabinică, a fost cunoscută atunci când a fost scrisă cea de-a patra evanghelie, atunci este într-adevăr o paralelă între evanghelia Sfântului Marcu și cea a Sfântului Ioan în această privință. Așa cum au punctat și cercetătorii Fortuna²⁴², Dodd²⁴³ și alții²⁴⁴, este mai mult

²⁴⁰ Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, *Dicționar enciclopedic de iudaism*, Editura Hasefer, București, 2000, p. 16.

²⁴¹ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, coll. *Anchor Yale Bible*, Doubleday, Garden City, 1966, p. 453.

²⁴² R. T. Fortuna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp.149–152.

²⁴³ Charles H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, pp. 162–173,

²⁴⁴ Leon Morris, *The Gospel According to John*, coll. *The New International Commentary*

ca sigur, faptul că, relatarea Evanghelistului Ioan, cu privire la ungerea Mântuitorului, este independentă de cele din evangheliile sinoptice²⁴⁵, iar frazele explicative din v. 4b și v. 6 sunt tipic ioanin²⁴⁶. Presupun că, evanghelistul a adoptat citatul din v. 8 din materialul propriu, iar apoi l-a adăugat la relatarea ungerii, pentru a o lega de scena următoare, în special începând cu 12, 35. Înainte de a încheia acest subcapitol, dorim să facem două observații ipotetice, legate de faptul că Evanghelistul Ioan își structurează narațiunea, pornind de la unele intenții omiletice, cu care să sublinieze anumite scopuri misionare.

În primul rând, cu toate că versiunea ioanină a ungerii din Betania pare a prezenta detalii din două narațiuni separate, trebuie totuși să vedem faptul că imaginea ciudată a ungerii picioarelor Mântuitorului, a fost conservată de Sfântul Ioan cu un scop, acela că se potrivea perfect cu scopul teologic al evangheliei sale. El era conștient că e puțin ciudat să fie unse cu mir picioarele și încă și mai ciudat, să ștergi imediat acel mir scump cu propriul păr. Însă influența omiletică exercitată este mare: în actul predicării Evangheliei, se va introduce și acest detaliu, care va inocula în mintea ascultătorilor, disponibilitatea la smerenie și slujire totală a nevoilor semenilor lor. În al doilea rând, încrucișarea de detalii din două episoade diferite, despre care am vorbit mai sus, nu a încetat odată cu scrierea evangheliei. În mintea populară, sub influența imaginii descrisă de Apostolul Luca a unei femei păcătoase, femeia din Betania (Maria sora lui Lazăr) a fost descrisă ca fiind păcătoasă. Apoi, pentru o lămurire mai convingătoare, această Marie păcătoasă a fost identificată cu Maria Magdalena, din care au fost scoși șapte demoni (*Luca* 8, 2) și care a făcut parte din grupul femeilor mironosițe care au mers la mormânt. Iar această direcție se datorează tot actului omiletic, unii predicatori creștini primari, au strecurat prin *kerygmă*, și acest detaliu inacurat istoric. Astfel, de pildă, în cultul Bisericii Catolice, aceste trei femei, sunt cinstite ca fiind o singură persoană, o singură sfântă. Aceasta este o confuzie care a existat în Biserica Occidentală încă de pe timpul Papei Grigorie cel Mare²⁴⁷, după cum am arătat în introducere.

on the New Testament, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, pp. 31–34.; Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, pp. 449–454.

²⁴⁵ A. Legault, „An application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee and Bethany”, pp. 131–145; Barnabas Lindars, Ruth B. Edwards, John M. Court, *The Johannine Literature*, p. 413.

²⁴⁶ R. T. Fortuna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, p. 151; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, p. 413.

²⁴⁷ Ingrid Rosa Kitzberger, „Mary of Bethany and Mary of Magdala – Narrative –Critical Reader –Response”, p. 579.

3.5.2 PERICOPA IOAN 12, 1–8 DIN PERSPECTIVA UNUI PERORATIO RETORIC

3.5.2.1 *Sfântul Apostol Ioan și posibilele sale abilități retorice pe scurt*

S-a insistat de asemenea, pe caracterul iudaic al evangheliei, însă nu trebuie să pierdem din vedere faptul, că această evanghelie, a patra, este bogată în termeni și tehnici retorice. Păstorul din *Ioan* 10 este „nobil, bun”. Termenul grecesc folosit pentru noblețe (*kalos*) aparține paletei retorice antice dominată de constantele laudei și onoarei; iar bunătatea, categorialului filozofic al virtuții și moralității. Cercetătorii au arătat că limba greacă cuprindea noțiunea de *euthanasia* adică „moarte cu onoare”, prerogative ale războinicilor. Acei retori, ce elogiau public faptele de vitejie ale luptătorilor, cu ocazia întâlnirii anuale din Atena, foloseau criterii stereotipice pentru sublinierea morții nobile: alegerea voluntară a morții; moartea aducea beneficii cetății; moartea acestora exemplifica virtutea, dreptatea și curajul; onoarea post-mortem; nemurirea eroilor prin faimă postumă. Așadar, spun specialiștii, Evanghelistul Ioan avea acest categorial retoric antic al eroului nemuritor în minte, atunci când îl portretizează pe Mântuitorul, ca fiind Păstorul cel bun care își pune viața sa la bătaie, de dragul oilor Sale²⁴⁸.

Dincolo de toate acestea, trebuie să privim întreaga structură a evangheliei, din perspectiva cărui model antic contextual, se încadrează ea cel mai bine. Este evident că stilul evanghelic, este haina cea mai potrivită²⁴⁹, întreaga mărturie a Sfântului Ioan este o proclamare a mântuirii adusă lumii, prin Jertfa lui Hristos; însă se observă bine și anumite tehnici retorice cuprinse aici, autorul dozându-și stilistic scrierea. De aceea, evanghelia Sfântului Ioan, poate fi interpretată și din perspectiva normelor dialectice

²⁴⁸ Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2009, p. xi.

²⁴⁹ Sensul principal al structurii evanghelice este acțiunea proclamării, vestirea mântuirii adusă prin Hristos. Verbul *euangelizō* „a proclama”, este cel mai des folosit cu sensul acesta în Noul Testament, iar în Cartea Apocalipsei, are un statut special. Aici se prezintă la acuzativ, obiectul ce urmează a fi proclamat, ceea ce duce cu gândul la harul Domnului Iisus ce se propovăduiește spre mântuirea tuturor. De aceea, aici se vede cel mai bine că *euangelizō* cuprinde doar acțiunea proclamării în sine, nu neapărat conținutul propovăduirii. Termenul nu se regăsește în afara literaturii creștine, el apare doar în acest context. Textul din *Fapte* 21, 8 vorbește despre Filip diaconul, ca cel care săvârșește acțiunea proclamării (*euangelistēs*), el făcând misiune creștină într-un context al persecuțiilor (*Fapte* 8, 4–8). A se vedea Ralph P. Martin, Peter H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1997, pp. 576–577.

antice. Tehnic vorbind, orice narațiune este dialectică prin natura ei, iar evanghelia Sfântului Ioan, prin punerea în lumină a mesianității Domnului Iisus, este dialectică fără îndoială. Persuasiunea ioaneică, are la baza narațiunii ei, dorința de a răspunde clar la întrebarea tuturor legată de statutul Mântuitorului Iisus Hristos. Întreaga scriere orbitează în punctul acesta, de a-i convinge pe cititori, că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii. Sfântul Ioan realizează din atitudinea Mântuitorului, că cea mai bună însă-mânțare a învățaturii se face pe cale dialogică, nu monologică, de aceea întâlnim multe întrebări în evanghelie, lansate chiar din gura Mântuitorului, cărora nu li se răspunde direct, lăsându-i pe cititori să găsească singuri răspunsul. Aceste întrebări retorice sunt astfel adresate, încât să-i facă pe ascultători să renunțe la gândirea stereotipă, prin felul acesta, narațiunea evanghelică este dialectică fără îndoială. În discursul dialectic al Evanghelistului Ioan, se vede cum acesta se poziționează în postura celui care a aflat adevărul divin despre Persoana lui Iisus – adevăr pe care cititorii trebuie și ei să-l identifice²⁵⁰.

Dacă analizăm evanghelia din unghiul acesta, dimensiunea ei retorică nu poate fi văduvită. Efectul persuasiv al întrebărilor repetitive este cumulativ, așa sunt de exemplu întrebările din 5, 6²⁵¹; 7, 19b²⁵²; 11, 26b²⁵³. Luate ca întreg, aproape în totalitate aceste întrebări, își propun persuadarea publicului țintă, conform paradigmei retoricii greco-romane, de a-ți convinge ascultătorii, prin intermediul livrării adevărului ambalat în structuri stilistice bine definite. În lumea antică, Socrate de exemplu, folosea dialectica cu scopul de a-și construi un discurs prolific, care să convingă audiența cu privire la un anume lucru. Evanghelistul Ioan, de asemenea, inspirat de Dumnezeu, pornește dialectic pentru a construi o narațiune adecvată persuadării cititorilor, cu privire la dumnezeirea lui Iisus – de aceea, această evanghelie în comparație cu cele sinoptice (Matei, Marcu și Luca) reușește cel mai bine să-L portretezeze pe Iisus din Nazaret, ca fiind Dumnezeu Însuși, Mântuitorul oamenilor. De asemenea, această structură retorică a evangheliei, care are ca țel principal, convingerea tuturor cu privire la dumnezeirea lui Iisus, dovedește că a fost scrisă în special pentru cei din afara Bisericii – căci aceștia nu cunoșteau

²⁵⁰ Douglas Estes, *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse*, coll. *Biblical Interpretation Series*, vol. 115, E. J. Brill, Leiden, 2013, pp. 166–167.

²⁵¹ τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς κατακείμενον καὶ γνοὺς ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει, λέγει αὐτῷ· θέλεις ὑγιῆς γενέσθαι „Pe acesta văzându-l Iisus zăcând, și știind că este așa încă de multă vreme, i-a zis: Vrei să te faci sănătos?”.

²⁵² τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι „De ce căutați să Mă ucideți?”.

²⁵³ πιστεύεις τοῦτο „Crezi tu aceasta?”.

taina Persoanei lui Hristos Domnul. Aceasta nu înseamnă că întrebările provocatoare ale evangheliei, nu îi amprenta și pe cei din interiorul Bisericii creștine, însă ținta lor predilectă, așa cum am spus, era convingerea păgânilor, că Iisus Hristos este adevăratul și unicul Dumnezeu²⁵⁴.

Se observă bine și din epistolele sale, că Sfântul Ioan se folosea uneori de tehnica persuasiunii. Specialiștii încă nu s-au pus de acord în ceea ce privește structura retorică a primei epistole ioanine. Nu știm cu siguranță dacă *I Ioan* are la bază, o retorică deliberativă (acest model își propune convingerea ascultătorilor să execute anumite acțiuni neîntârziate), Ioan încercând să-i convingă pe cititorii lui, să rămână credincioși cauzei lui Hristos, Domnul:

Kaì vñv, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ’ αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. ἐὰν εἰδῇτε ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται „Și acum, copilași, rămâneți întru El, pentru ca atunci când El Se va arăta să avem îndrăznire și la venirea Lui să nu stăm rușinați înaintea-I. Dacă știți că El este drept, cunoașteți că tot cel ce face dreptate este născut din El” (*I Ioan* 2, 28–29).

La fel de bine, epistola aceasta poate fi epideictică, adică autorul nu caută neapărat să-i convingă pe cititori să demareze o anumită acțiune, ci încearcă să-i convingă să-și intensifice credința în adevărul evangheliei. Din acest punct de vedere, spune biblistul C. Kruse, există cel puțin trei locuri clare de retorică epideictică: 1, 3²⁵⁵; 1, 5²⁵⁶; 5, 21²⁵⁷. Prin urmare, presupusa retorică epideictică a lui Ioan, urmărește să-i convingă pe cititori să rămână întăriți în valorile tradiționale creștine, pe care și le-au însușit²⁵⁸. De asemenea, se poate vorbi în cazul lui *I Ioan* și despre o retorică a iubirii. Construită pe fundament epideictic, noua poruncă ioaneică din *I Ioan* 2, 7: „*Iubiților, nu vă scriu poruncă nouă, ci o poruncă veche pe care-o aveți de la-nceput; porunca cea veche este cuvântul pe care l-ați auzit*”, este de fapt reîmprospătarea unei

²⁵⁴ Douglas Estes, *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse*, pp. 168–171.

²⁵⁵ ὁ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ’ ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ „*ceea ce am văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, pentru ca și voi să aveți părtășie cu noi; iar părtășia noastră, din parte-ne, este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos*”.

²⁵⁶ Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία „Și aceasta e vestea pe care noi de la El am auzit-o și v-o vestim: că Dumnezeu este lumină și că-ntru El nu-i nici un întuneric”.

²⁵⁷ Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων „*Fiilor, păziți-vă de idoli! Amin*”.

²⁵⁸ Colin G. Kruse, *The Letters of John*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, pp. 29–30.

vechi porunci a iubirii comunionale. Acest mesaj retoric are de-a face cu teme perene precum iubirea, viața sau lumina; iar pentru că se folosește de retorica epideictică în promovarea lor, nu este nevoie ca autorul să încerce să probeze aceste statute și nici să le argumenteze necesitatea intrinsecă – acestea înțelegându-se de la sine²⁵⁹. Prin urmare, putem presupune că evanghelistul Ioan, nu era străin de preceptele greco-romane.

Aceasta se vede cel mai bine în prolog²⁶⁰, când sub inspirația Sfântului Duh, preia conceptul retoric greco-roman de „Logos”, și îl recuperează circuitului creștin, îl înduhovnicește cu ajutorul fundalului iudaic. În ceea ce privește *background*-ul teologic al prologului, cu specială referire asupra conceptului de λόγος, noile cercetări în domeniu, scot în evidență și o altă perspectivă interpretativă, dincolo de tradiționala legătură a logosului iohanic cu cel filonian²⁶¹.

²⁵⁹ Ben Whiterington III, *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*, Cascade Books, Eugene, 2009, p. 187–188.

²⁶⁰ Prologul iohanic (Ioan 1, 1–18) este încă foarte dezbătut în literatura de specialitate, și este considerat de foarte mulți cercetători o unitate independentă a evangheliei, probabil un imn adăugat ulterior, deși alte cercetări recente vorbesc despre legăturile ideatice dintre corpusul prologului și restul evangheliei, despre imaginile simbolice depictate de Sfântul Ioan în prolog și reluate sub o formă asemănătoare pe cuprinsul întregii cărți. A se vedea Morna Hooker, „John the Baptist and the Johannine Prologue”, în *New Testament Studies*, vol. 16, no. 4, 1970, p. 354; J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 1, coll. *The International Critical Commentary*, T.&T. Clark Publisher, Edinburgh, 1985, pp. cxliv–cxlv; Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, pp. 18–19; Andrew T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, p. 93; Jeff Staley, „The Structure of John’s Prologue: Its Implications for the Gospel’s Narrative Structure”, în *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 48, 1986, pp. 242–244; George R. Beasley-Murray, *John*, p. 3; Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, coll. *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, band 4, Freiburg, 1965, pp. 197–207. Acești din urmă bibliști, au preferat să descrie prologul, sub forma unei proze ritmice, fiindcă nu este dificil să identifiți proza lirică din (1Corinteni 13) și alte genuri de poezie formală ale unor imnuri consacrate (1Timotei 3, 16; 2Timotei 2, 11–13). Fără îndoială că imnurile hristologice din epistolele către filipeni și coloseni, se aseamănă mult la nivel teologic cu prologul iohanic. Versetele 1–5 împreună cu cele din 10–12 evidențiază compoziția imnică a prologului, deși sunt unele tendințe de a elimina versetul 2 din structura poetică, deoarece există o ușoară tranziție între versetele 1 și 3 ale prologului.

²⁶¹ Punctul de legătură între Evanghelistul Ioan și filozoful Filon din Alexandria, orbitează în jurul ideii de Logos, de aceea totul trebuie reinterpretat în lumina gândirii lui Filon. La ambii autori este folosit un anume simbolism pentru descrierea lui Dumnezeu, cum ar fi lumina, păstorul etc. Însă un astfel de punct de vedere a slăbit în ultima vreme, existând tendințe de a găsi rădăcini ale ideii despre Logos în gândirea ebraică sau elenistică. A se vedea Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament: Evangheliile după Luca și Ioan. Problema sinoptică*, vol. 3, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 209; Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002, pp. 11–13; Jack

Logosul ioaneic, ne spune cercetătorul C. Barrett²⁶², trebuie interpretat din prisma termenului targumic מִימְרָא („cuvânt”), care se mai poate traduce și prin („voce”, „gură”), tocmai datorită *background*-ului targumic al prologului, și care mai poate fi și o expozițiune a imaginii din *Facerea* 1, 1 afirmă P. Borgen²⁶³. Acest termen, în scrierile targumice, se referă mai mereu la YHWH, și la relațiile Sale cu creația și oamenii în general. Însă tot la fel de bine, acest termen mai poate fi introdus în textele aramaice, unde YHWH comunică cu oamenii. Întreaga idee de revelație, în Vechiul Testament, este determinată de analogia cuvântului emis și receptat, o distincție clară între ideea de revelație ca viziune, prezervând astfel distanța ontologică dintre Dumnezeu și om. Pentru evrei, cuvântul o dată emis, are valabilitate și durabilitate, spre exemplu, o binecuvântare rostită își exercită în continuare influența, de asemenea și blestemul, tocmai de aceea în mediile iudaice, cuvântului i se conferă o existență proprie²⁶⁴. Mai mult decât atât, Sfântul Ioan afirmă despre Logosul Dumnezeu²⁶⁵, că S-a întrupat (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο – 1, 14), luând forma existenței umane, iar noi i-am văzut astfel slava Sa de Dumnezeu (δοξάν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός). De aceea, nu cred că se poate vorbi despre vreo inspirație filoniană în discursul ioaneic despre logos, sau cel puțin nu în forma în care filozoful iudeu Filon, îl vedea în postura demiurgului²⁶⁶. Sfântul Ioan a înțeles că numai din această optică a eternității (Ἐν ἀρχῇ) poate fi interpretată corect relația dintre Dumnezeu și Logosul, Cuvântul Său, precum și opera de mântuire a lumii²⁶⁷. Prologul poate fi structurat pe două paliere concentrice: prologul suscită trei teme teologice majore²⁶⁸, versetele 1–8 vorbesc despre Cuvânt și creație respectiv despre mărturisirea Cuvântului în calitatea Lui de Creator. Versetele 9–13 ne amintesc despre lucrarea Cuvântului în lume și versetele 14–18 despre mărturisirea Cuvântului de către Biserică. Cealaltă interpretare ne propune un model chiastic, concentric, în care tema Întrupării și a răspunsului omenirii (vv. 9–10 și v. 14) devine punctul central, sau cheia de boltă a

T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. 30–31.

²⁶² C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 153.

²⁶³ Peder Borgen, „Observations on the Targumic Character of the Prologue of John”, în *New Testament Studies*, vol. 16, no. 3, 1970, pp. 288–295.

²⁶⁴ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, pp. 263–264.

²⁶⁵ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, vol. 1, Crossroads, New York, 1990, p. 234.

²⁶⁶ C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 128.

²⁶⁷ Vasile Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan: Introducere și comentariu*, Teofania, Sibiu, 2003, p. 44.

²⁶⁸ George R. Beasley-Murray, *John*, p. 5.

întregului prolog²⁶⁹. Însă începând cu v. 9 ni se descrie logოსul ca fiind adevă-rata lumină (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) care luminează întreaga omenire, contras-tând lumina cea obișnuită dar și presupunerea că Ioan ar fi această lumină ce oferă viață (v. 8).

3.5.2.2 Retorica pericopei ungerii din Betania

Unii bibliști văd în pericopa din *Ioan* 12, 37–50 o construcție retorică de tipul lui *conclusio*. Aceasta deoarece, finalul acestui capitol, conține două seturi de informații: un sumar al slujirii Mântuitorului, care nu este receptat de lume; și o recapitulare a principalelor teme teologice expuse. Din per-spectiva retoricii greco-romane, un *conclusio* trebuie neapărat să fie partea de final aparținătoare unui discurs. Aristotel spunea că epilogul sau con-cluzia, trebuie să fie construită din patru părți: să-i facă pe ascultători să se simtă favorabili în sinea lor și nefavorabili față de adversari; să aprecieze și să învinuiască ceva sau pe cineva; să stimuleze emoția ascultătorilor; și să recapituleze (*Rhetorica* 3.19.1). Primele trei părți sunt de fapt un întreg, care își propune să judece audiența, amplificând caracterele evaluate cu ajutorul pathos-ului, ca la final audiența să resimtă milă, indignare, furie, ură sau simpatie – în funcție de țelul pe care oratorul l-a urmărit²⁷⁰.

O altă trecere în sfera retoricii greco-romane, o facilitează și *Ioan* 12 care poate fi privit ca o concluzie formală (*conclusio*). Nu există nici o îndoială că pericopa din 1, 1–18 este un prolog al Cărții Semnelor și că un al doilea prolog se regăsește în 13, 1–3 care începe cu Cartea Slavei. Astfel, concluzia primei părți narrative se înregistrează în *Ioan* 12 care rezumă cele afirmate în primele 11 capitole, instruind pe cititor cum să judece diversele teme invo-cate²⁷¹. Ca structură retorică, întâlnim aici des uzitata *repetiție* ioaneică. Nu doar că repetă în corpusul evanghelic pronumele personale și demonstrative (1, 12; 1, 33; 3, 32; 4, 25; 5, 11; 7, 18; 10, 1; 18, 11), dar repetă frecvent cuvinte și acțiuni importante ale narațiunii sale. În 1, 30: „După mine vine un bărbat Care înaintea mea S-a plinit, fiindcă mai înainte de mine era”, repetă cuvintele originale ale sfântului Ioan Botezătorul rostite în 1, 15: „Acesta era Cel despre Care am zis: Cel ce vine după mine înaintea mea S-a plinit, fiindcă mai înainte de mine era”; în 4, 39: „Mi le-a spus pe toate câte le-am făcut”, repetă cuvintele femeii samarince rostite inițial în 4, 29: „Veniți să vedeți un om care mi le-a spus pe toate câte le-am făcut”; în 8, 52: „Iudeii I-au zis:

²⁶⁹ M. É. Boismard, *St. John's Prologue*, Blackfriars Press, London, 1957, p. 80.

²⁷⁰ Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, pp. 332–334.

²⁷¹ Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, p. xi.

Acum știm că ai demon”, iudeii repetă cuvintele Domnului Iisus din 8, 49: „*A răspuns Iisus: Eu nu am demon, ci Eu Îl cinstesc pe Tatăl Meu și voi Mă necinștiți pe Mine*”; istoria omului orb din naștere este repetată în 10, 21: „*Poate cumva un demon să deschidă ochii orbilor?*” și în 11, 37: „*Oare el, care a deschis ochii orbului, nu putea face ca și acesta să nu moară?*”. În capitolul nostru de interes, se repetă de trei ori²⁷² episodul învierii lui Lazăr (12, 1²⁷³; 12, 9²⁷⁴; 12, 17²⁷⁵). Repetiția episodului învierii lui Lazăr, are o funcție retorică bine precizată: dorește să sublinieze dumnezeirea lui Iisus, căci numai Dumnezeu, poate învia pe cineva din morți.

Deși bibliștii vorbesc despre *Ioan* 12, ca fiind un *conclusio*, totuși nu există unanimitate cu privire la conținutul lui recapitulativ sau enumerativ. Unii cercetători fac distincție între 12, 36–43 și 12, 44–50 identificând prima pericopă ca un comentariu la orbirea spirituală a lui Israel, iar ultima ca un rezumat tematic, o antologie de ziceri reprezentative. Biblistul J. Neyrey nu este de acord cu această împărțire, el propunând o vedere unificată a lui 12, 31–50 din perspectiva unui *peroratio* retoric²⁷⁶. Întregul capitol 12 oferă o ultimă apariție extraordinară a personajelor ioaneice, statutul lor funcționând aici întocmai unei enumerații retorice (nu toate personajele reapar în *Ioan* 12, lipsesc Fecioara Maria, Nicodim, femeia samarineancă, oficialii regali, slăbănogul de la Vitezda, frații lui Iisus și omul născut orb). Reapariția lor strategică, furnizează tipare diferite de analizare a faptelor lui Iisus, din moment ce fiecare personaj, recapitulează interacțiunea sa cu Mântuitorul. În cazul concret al Ungerii din Betania, repetiția retorică a personajelor, au următoarea diagramă²⁷⁷: bunătatea Mariei expune intențiile negative ale trădătorului Iuda (12, 3–6), despre care știm deja că este un personaj îndoielnic (6, 64–65; 6, 70–71); personajul Lazăr cel înviat din morți, provoacă ostilități din partea iudeilor,

²⁷² Frank Thielman, „The Style of the Fourth Gospel and Ancient Literary Critical Concepts of Religious Discourse”, în vol. *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, (Duane F. Watson ed.), JSOT Press, Sheffield, 1991, p. 172.

²⁷³ Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς. „*Iisus, cu șase zile înainte de Paști, a venit în Betania, unde era Lazăr, cel pe care îl înviase din morți [Iisus]*”.

²⁷⁴ Ἐγὼ οὖν [ὁ] ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὅτι ἐκεῖ ἐστὶν καὶ ἦλθον οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσιν ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν „*Atunci mulțime de iudei a aflat că El este acolo și au venit nu numai pentru Iisus, ci să-l vadă și pe Lazăr pe care El îl înviase din morți*”.

²⁷⁵ ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ ὅτε τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν „*Drept aceea, mulțimea care era cu El când l-a strigat pe Lazăr din mormânt și l-a înviat din morți dădea mărturie*”.

²⁷⁶ Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, p. 336.

²⁷⁷ Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, p. 339.

împotriva Domnului Iisus (12, 9–11); Iuda Iscarioteanul apare cea mai sinistră persoană din preajma Mântuitorului, el fiind locașul Satanei (6, 70²⁷⁸).

O altă structură retorică prezentă în *Ioan* 12, este apelul la emoție sau retorica lui *pathos*, construită tripartit: în primul rând, audiența este orientată corect în evaluarea emoțională a celor trei prieteni ai lui Iisus (Lazăr, Maria și Marta), insistându-se indirect pe iubirea și imitarea gesturilor acestora; în al doilea rând, se propune indirect, la nivel de sentiment, judecarea și înlăturarea unor fapte reprobabile, cum ar fi demonizarea (12, 31); ipocrizia (12, 42–43); necredința sau osificarea spiritului (12, 47–48). Apelul la emoție în antichitate, era la îndemâna oricărui orator profesionist. Aristotel, în tratatul său despre retorică, insistă pe construcția unui discurs public, bazat pe trei piloni: *pathos* (2.2–11), *ethos* (2.12–17) și *logos* (2.18–26). Emoția (*pathos*) este acel stimul ce poate declanșa în mintea ascultătorului, o anume instanță de judecată cu privire la un fapt sau la o persoană. Nu putem spune că știm cu siguranță care sunt însemnătățile culturale și sociale, pe care anticii le-au atribuit emoțiilor, și ar fi total greșit să credem că le putem afla pe toate cele posibile în *Ioan* 12. Le luăm doar pe cele ce ne sunt oferite²⁷⁹.

Emoția cea mai pozitivă din pericopa ungerii, este în mod special iubirea. Această trăsătură definitorie, o recunoaștem pe chipul Mariei, cea care din iubire față de Hristos, se hotărăște să-i ungă picioarele. Din paralela inspirată a evanghelistului Luca (10, 38–42), observăm cum exemplul Mariei de slujire, este paradigma *sine qua non* în vederea demarării unei misiuni ortodoxe autentice²⁸⁰. Contemplarea Cuvântului Evangheliei și împlinirea lui,

²⁷⁸ Hristos Însuși, în teologia Evanghelistului Ioan, spune despre Iuda, că este un diavol încarnat. Spre deosebire de acesta, în evangheliile sinoptice, apostolul Petru este numit și el diavol încarnat tot de către Iisus (*Matei* 16, 23; *Marcu* 8, 33) pentru că a rostit o ispită de proveniență diavolească. Acest lucru, ne amintește faptul trist, că Mântuitorul Iisus, avea de luptat atât împotriva demonilor din iad, cât și împotriva demonilor ascunși în oameni. A se vedea Colin G. Kruse, *Ioan: Introducere și comentariu*, trad. de Lăcrămioara Novac, Editura Scriptum, Oradea, 2010, p. 187.

²⁷⁹ Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, p. 343.

²⁸⁰ Evanghelistul Luca ne-o prezintă pe această sublimă ucenică a Mântuitorului, pe Maria, ca pe singura care și-a ales „partea cea bună” (τὴν ἀγαθὴν μερίδα). Expresia „partea cea bună” este una puțin enigmatică. Adjectivul *ἀγαθός* are ca prim sens ideea unei calități morale, și se mai folosește pentru a exprima un standard înalt de calitate (*1Petru* 3, 10). Sfântul Pavel în *Romani* 2, 10 folosește acest termen pentru a-i descrie pe cei care săvârșesc binele în general, iar în *Galateni* 6, 10; *Efesenii* 4, 28 este folosit în ideea oportunității de a face binele în plan social. Așadar, partea sau segmentul cel bun și de-o înaltă calitate pe care Maria și l-a ales, este tocmai dispoziția de a sta la picioarele Domnului și a-I asculta învățăturile despre moștenirea Împărăției Cerurilor. Hristos insistă pe ascultarea Cuvântului Său ca fiind unicul lucru necesar, toată agitația Martei era inutilă, de aceea Maria este prezentată

poate să ofere subiectului, regia unei orientări corecte, Cuvântul plin de har al lui Hristos transfigurează adevăratul misionar, ca acesta la rândul lui, să poată transfigura mediul cu care intră în contact. Dar această lucrare mântuitoare nu se petrece datorită lui, ci este harul lui Hristos, pentru ca nimeni să nu se laude (*Efesenii* 2, 8). Exemplul plin de iubire al Mariei, este exemplul celui „născut de sus” (*Ioan* 3, 5), celui care și-a înnoit viața întru Duhul Sfânt. Acesta participă la Trupul mistic al lui Hristos, care este Biserica²⁸¹, îndemnat de Cuvântul cel viu (născător de viață nouă), să își statornicească această lucrare a mântuirii (*Filipeni* 2, 12. 15–16). În contextul acesta l-aș interpreta pe Sfântul Vasile cel Mare care vorbește despre o „naștere din nou după asemănare”²⁸², conform modelului morții și învierii noastre împreună cu Hristos, care se petrece la Botez, dar care se prelungește în toată viața noastră, renașterea consumându-se în spațiul acesta anastasic al nevoiței dobândirii Asemănării cu Hristos. Aceasta ne învață Maria, iar iubirea sinceră a comportamentului ei, ne stă drept „piatră unghiulară” pentru tot restul vieții. De aceea, consider că invocarea retorică a personajului Maria, are ca forță persuasivă, declicul improprietății unicului comportament creștin genuin: iubirea necondiționată a lui Hristos și a semenilor. Prezența Mariei în evanghelia după Ioan, este cea mai bună retorică a iubirii evanghelice, măsură *sine qua non* pentru dobândirea mântuirii.

De remarcat în acest punct, iubirea prietenească ca emoție promovată de pericopa *Ioan* 12, 1–7 căci aceste două surori împreună cu fratele lor, sunt caracterizați ca fiind prieteni ai lui Iisus, iubiți de către Domnul în mod aparte. Retorica prieteniei, este evidentă în episodul Betania: Marta servea masa, Maria ungea trupul Domnului iar Lazăr era comesean cu Hristos. Nu mai este nici o îndoială cu privire la funcția retorică a pericopei: autorul

ca fiind singura care a știut cum să acționeze corect. Această „parte bună” a Mariei amintește despre pământul cel bun și roditor în care își seamănă Semănătorul sămânța sa (*Luca* 8, 8). A se vedea Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, p. 437; Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 409; Alois Stöger, *El Evangelio Según San Lucas*, tomo 1, coll. *El Nuevo Testamento y su Mensaje*, tomo 3/1, Editorial Herder, Barcelona, 1979, pp. 314–315.

²⁸¹ Panayotis Nellis, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, Editura Deisis, Sibiu, 2013, pp. 95–106.

²⁸² Vasile cel Mare, *Omiliile Inedite. Două Cuvinte despre Botez*, trad. de Lavrentie Carp, Editura Doxologia, Iași, 2012, p. 191: „Știm și suntem încredințați că, precum cel născut după trup din cineva este la fel cu cel din care s-a născut, așa și noi neapărat suntem duh, fiind născuți din Duh; dar duh nu după slava cea mare și necuprinsă pentru mintea omenească a Sfântului Duh, ci după cea prin împărțirea la fiecare, a harismelor lui Dumnezeu, prin Hristosul Lui, prin lucrarea tuturor acestora”.

dorește ca noi cititorii, să reacționăm cu iubire și prietenie față de aceste trei personaje sensibile din cercul intim al lui Iisus Domnul²⁸³.

Ungerea Domnului de către Maria în Betania, credem noi pe baza textului din *Marcu* 14, 9: ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς „Adevăr vă spun Eu vouă: Oriunde se va propovădui *Evanghelia*, în toată lumea, se va spune și ce a făcut ea, spre pomenirea ei”; că este de fapt o omilie a Bisericii primare, iar această predică despre gestul Mariei, a fost inserată mai târziu de evangheliști în narațiunea lor. Este evident că propovăduirea evangheliei, a cuprins și gestul Mariei în *kerygma* ei primară și de asemenea portretizarea celor două surori împreună cu fratele lor, a fost predicată cu cele mai nobile cuvinte. În acest punct este interesantă perspectiva biblistului B. Whiterington, care spune că inițial cuvintele Domnului, vizau doar acțiunea preamăririi gestului ungerii, când însăși Maria va fi înmormântată, spre a se elogia gestul ei. Însă apostolii au prelungit elogiarea Mariei în toată lumea, predicând tuturor gestul ei plin de iubire și devotament²⁸⁴. Credem că atunci când apostolii predicau lumii păgâne, despre devotamentul cu care un ucenic trebuie să-l urmeze pe Hristos, aminteau și de exemplul fulgurant al Mariei din Betania. Așa a luat naștere această predică despre Ungerea Domnului în cuprinsul celor patru evanghelii, diferind doar în unele nuanțe, în funcție de intenția și scopul autorului, după cum am arătat minuțios în subcapitolele precedente. Iată deci și dimensiunea omiletică a Ungerii din Betania! Iar aceasta se observă cel mai bine în cuvintele κηρύσσω „a propovădui” și λαλέω „a spune” – ambele referindu-se la un context oral, iar aceasta este de fapt definiția propovăduirii evangheliei în Biserica primară, expresie tehnică des întâlnită și în teologia inspirată a Sfântului Pavel (*Romani* 1, 1; 2, 16; 10, 16; *1Corinteni* 4, 15; 9, 12; *Galateni* 1, 6; *Filipeni* 1, 5; 2, 22; *1Tesalonicieni* 1, 5; 2, 2;). O astfel de referință avea sens doar într-o societate culturală, unde documentul scris era citit cu voce tare pentru o întreagă audiență, dominanta oralității fiind evidentă, după cum am arătat succint în partea de Argument a cărții de față. Această perspectivă marcană a episodului Betania, cu accentul căzând pe nevoia predicării în lumea largă, a gestului Mariei, arată că nu se făcea nici o distincție notabilă între discursul oral și scrierea evanghelică²⁸⁵, la nivelul secolului I, ceea ce întărește și mai mult

²⁸³ Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, p. 345.

²⁸⁴ Ben Whiterington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, pp. 368–369.

²⁸⁵ Adela Yarbro Collins, *Mark – A Commentary*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, pp. 643–644.

teza noastră, potrivit căreia, Ungerea din Betania, ar fi la baza ei o predică rostită de preot sau episcop la Cultul liturgic.

Concluziv, ungerea săvârșită de Maria, nu are nici o legătură cu însemnătatea practică a culturii de atunci, când regii defuncți, erau unși cu miresme, și nu numai aceștia, pentru a acoperi miasma inițială a descompunerii. În cultura religioasă a societății antice, cadavrele erau unse pentru curățirea ritualică, apoi erau spălate cu apă; răufăcătorilor în schimb, li se refuzau o astfel de onoare²⁸⁶. Gestul Mariei are o cu totul altă semnificație – una mult mai înaltă pe scara valorilor perene. Ea din dragoste față de Hristos, îi unge Trupul ca anticipare a Patimilor Sale și a morții. Căci spre deosebire de ceilalți ucenici, care nu atribuiau credit profeției Domnului privitoare la propria Sa moarte, Maria înștiințată de Duhul Sfânt, știa că acest tragic dar totodată sublim eveniment, se va petrece în curând. De aceea, gestul ungerii ei, devine nu doar un semn al iubirii ci și un semn profetic. Introducerea gestului ei profetic, de către Evanghelistul Ioan, în propria sa evanghelie, poartă o amprentă retorică, căci el încearcă să-și convingă auditoriul că dragostea Mariei trebuie copiată în viața fiecăruia, făcând din această ucenică fidelă a Domnului, un exemplu demn de urmat. Episodul Betania, conform textului din *Marcu* 14, 9 este de fapt o omilie a Bisericii primare, cu ajutorul căreia se persuadea publicul țintă cu privire la necesitatea dobândirii unui devotament total în urmarea lui Hristos. Acestea sunt în linii mari dimensiunile teologice, omiletice și retorice ale narațiunii Ungerii din Betania, indiferent dacă facem referire la sinoptici sau la Ioan.

²⁸⁶ Craig S. Keener, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, trad. de Silviu Tatu et. alii., Editura Casa Cărții, Oradea, 2018, p. 343.

Capitolul IV

Marea predică a Sfântului Apostol Petru din Ierusalim (Faptele Apostolilor 2, 14–36)

4.1 TEXTUL ÎN VERSIUNEA GREACĂ ȘI ÎN CÂTEVA TRADUCERI MODERNE

UBS5²⁸⁷: Σταθείς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκα ἐπήρην τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγγετο αὐτοῖς· ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες, τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω καὶ ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματά μου. οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι μεθύουσιν, ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας, ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ· καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται· καί γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύσουσιν. καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ. ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἶμα, πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται. Ἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι’ αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν καθὼς αὐτοὶ οἴδατε, τοῦτον τῇ ὀρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπῆξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ’ αὐτοῦ. Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν· προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἔστιν ἵνα μὴ σαλευθῶ. διὰ τοῦτο ἠὺφράνθη ἡ καρδία μου καὶ ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ’ ἐλπίδι, ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδην οὐδὲ δώσεις

²⁸⁷ Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, *The Greek New Testament*, pp. 400–403.

τὸν ὁσίον σου ἰδεῖν διαφθοράν. ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου. Ἄνδρες ἀδελφοί, ἐξὸν εἰπεῖν μετὰ παρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυὶδ ὅτι καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη, καὶ τὸ μνήμα αὐτοῦ ἔστιν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης. προφήτης οὖν ὑπάρχων καὶ εἰδὼς ὅτι ὄρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, προῖδων ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ἄδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν. τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες· τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός, ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε. οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς, λέγει δὲ αὐτός· εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. (*Praxeis Apostolōn* 2, 14–36).

ESV²⁸⁸: But Peter, standing with the eleven, lifted up his voice and addressed them: „Men of Judea and all who dwell in Jerusalem, let this be known to you, and give ear to my words. For these people are not drunk, as you suppose, since it is only the third hour of the day. But this is what was uttered through the prophet Joel: And in the last days it shall be, God declares, that I will pour out my Spirit on all flesh, and your sons and your daughters shall prophesy, and your young men shall see visions, and your old men shall dream dreams; even on my male servants and female servants in those days I will pour out my Spirit, and they shall prophesy. And I will show wonders in the heavens above and signs on the earth below, blood, and fire, and vapor of smoke; the sun shall be turned to darkness and the moon to blood, before the day of the Lord comes, the great and magnificent day. And it shall come to pass that everyone who calls upon the name of the Lord shall be saved. Men of Israel, hear these words: Jesus of Nazareth, a man attested to you by God with mighty works and wonders and signs that God did through him in your midst, as you yourselves know – this Jesus, delivered up according to the definite plan and foreknowledge of God, you crucified and killed by the hands of lawless men. God raised him up, loosing the pangs of death, because it was not possible for him to be held by it. For David says concerning him, I saw the Lord always before me, for he is at my right hand that I may not be shaken; therefore my heart was glad, and my tongue rejoiced; my flesh also will dwell in hope. For you will not abandon my soul to Hades, or let your Holy One see corruption. You have made known to me the paths of life; you will make me full of gladness with your presence. Brothers, I may

²⁸⁸ Lane T. Dennis, Wayne Grudem, *ESV English Standard Version...*, pp. 2083–2085.

say to you with confidence about the patriarch David that he both died and was buried, and his tomb is with us to this day. Being therefore a prophet, and knowing that God had sworn with an oath to him that he would set one of his descendants on his throne, he foresaw and spoke about the resurrection of the Christ, that he was not abandoned to Hades, nor did his flesh see corruption. This Jesus God raised up, and of that we all are witnesses. Being therefore exalted at the right hand of God, and having received from the Father the promise of the Holy Spirit, he has poured out this that you yourselves are seeing and hearing. For David did not ascend into the heavens, but he himself says, The Lord said to my Lord, Sit at my right hand, until I make your enemies your footstool. Let all the house of Israel therefore know for certain that God has made him both Lord and Christ, this Jesus whom you crucified. (*Acts* 2, 14–36).

TOB²⁸⁹: Alors s'éleva la voix de Pierre, qui était là avec les Onze; il s'exprima en ces termes: «Hommes de Judée, et vous tous qui résidez à Jérusalem, comprenez bien ce qui se passe et prêtez l'oreille à mes paroles. Non, ces gens n'ont pas bu comme vous le supposez: nous ne sommes en effet qu'à neuf heures du matin; mais ici se réalise cette parole du prophète Joël: Alors, dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair, vos fils et vos filles seront prophètes, vos jeunes gens auront des visions, vos vieillards auront des songes; oui, sur mes serviteurs et sur mes servantes en ces jours-là je répandrai de mon Esprit et ils seront prophètes. Je ferai des prodiges là-haut dans le ciel et des signes ici-bas sur la terre, du sang, du feu et une colonne de fumée. Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang avant que vienne le jour du Seigneur, grand et glorieux. Alors quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Israélites, écoutez mes paroles: Jésus le Nazôréen, homme que Dieu avait accrédité auprès de vous en opérant par lui des miracles, des prodiges et des signes au milieu de vous, comme vous le savez, cet homme, selon le plan bien arrêté par Dieu dans sa prescience, vous l'avez livré et supprimé en le faisant crucifier par la main des impies; mais Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort, car il n'était pas possible que la mort le retienne en son pouvoir. David en effet dit de lui: Je voyais constamment le Seigneur devant moi, car il est à ma droite pour que je ne sois pas ébranlé. Aussi mon coeur était-il dans la joie et ma langue a chanté d'allégresse. Bien mieux, ma chair reposera dans l'espérance, car tu n'abandonneras pas ma vie au séjour des morts et tu ne laisseras pas ton saint connaître la décomposition. Tu m'as montré les chemins de la vie, tu me rempliras de joie par ta présence. Frères, il est permis de vous le dire

²⁸⁹ Traduction Oecuménique de la Bible, Société biblique française – Editions du Cerf, Paris, 1988.

avec assurance: le patriarche David est mort, il a été enseveli, son tombeau se trouve encore aujourd'hui chez nous. Mais il était prophète et savait que Dieu lui avait juré par serment de faire asseoir sur son trône quelqu'un de sa descendance, issu de ses reins; il a donc vu d'avance la résurrection du Christ, et c'est à son propos qu'il a dit: Il n'a pas été abandonné au séjour des morts et sa chair n'a pas connu la décomposition. Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous tous en sommes témoins. Exalté par la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez. David, qui n'est certes pas monté au ciel, a pourtant dit: Le Seigneur a dit à mon Seigneur: assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de tes adversaires un escabeau sous tes pieds. Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude: Dieu l'a fait et Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous aviez crucifié. (*Actes des Apôtres* 2, 14–36).

Sinodala²⁹⁰: Și stând Petru cu cei unsprezece, a ridicat glasul și le-a vorbit: Bărbați iudei, și toți care locuiți în Ierusalim, aceasta să vă fie cunoscută și luați în urechi cuvintele mele; Că aceștia nu sunt beți, cum vi se pare vouă, căci este al treilea ceas din zi; Ci aceasta este ce s-a spus prin proorocul Ioil: «Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vise vor visa. Încă și peste slugile Mele și peste slujnicele Mele voi turna în acele zile, din Duhul Meu și vor prooroci. Și minuni voi face sus în cer și jos pe pământ semne: sânge, foc și fumegare de fum. Soarele se va schimba în întuneric și luna în sânge, înainte de a veni ziua Domnului, cea mare și strălucită. Și tot cel ce va chema numele Domnului se va mântui». Bărbați israeliți, ascultați cuvintele acestea: Pe Iisus Nazarineanul, bărbat adevărat între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru, precum și voi știți, Pe Acesta, fiind dat, după sfatul cel rânduit și după știința cea dinainte a lui Dumnezeu, voi L-ați luat și, pironindu-L, prin mâinile celor fără de lege, L-ați omorât Pe Care Dumnezeu L-a înviat, dezlegând durerile morții, întrucât nu era cu puțință ca El să fie ținut de ea. Căci David zice despre El: «Totdeauna am văzut pe Domnul înaintea mea, căci El este de-a dreapta mea, ca să nu mă clatin. De aceea s-a bucurat inima mea și s-a veselit limba mea; chiar și trupul meu se va odihni într-o nădejde. Căci nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel sfânt al Tău să vadă stricăciune. Făcutu-mi-ai cunoscute căile vieții; cu înfățișarea Ta mă vei umple de bucurie». Bărbați frați, cuvina-se a vorbi cu îndrăznire către voi

²⁹⁰ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teotist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2005, p. 1282.

despre strămoșul David, că a murit și s-a îngropat, iar mormântul lui este la noi, până în ziua aceasta. Deci el, fiind prooroc și știind că Dumnezeu i S-a jurat cu jurământ să așeze pe tronu-i din rodul coapselor lui, Mai înainte văzând, a vorbit despre învierea lui Hristos: că n-a fost lăsat în iad sufletul Lui și nici trupul Lui n-a văzut putreziciunea. Dumnezeu a înviat pe Acest Iisus, Căruia noi toți suntem martori. Deci, înălțându-Se prin dreapta lui Dumnezeu și primind de la Tatăl făgăduința Duhului Sfânt, L-a revărsat pe Acesta, cum vedeți și auziți voi. Căci David nu s-a suit la ceruri, dar el a zis: «Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea, Până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale». Cu siguranță să știe deci toată casa lui Israel că Dumnezeu, pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos. (*Faptele Apostolilor* 2, 14–36).

4.2 PREMISE TEOLOGICE ALE CUVÂNTĂRII

Predica Sfântului Apostol Petru, împlinește câteva funcții precise în această unitate narativă a Sfântului Luca, autorul acestei cărți. Mai întâi ea oferă o interpretare la ceea ce se spune în vv. 1–11, răspunzând tuturor celor ce priveau cu uimire evenimentul, dar și celor care-i persiflau pe ucenici (vv. 12–13). Profeția din Ioil, este folosită în această predică pentru a explica ceea ce se promisese de către Dumnezeu în vechime și actualizat de către Sfântul Ioan Botezătorul (*Ioan* 1, 4–5). În timpul său, Moise, și-ar fi dorit ca Domnul Să toarne din Duhul Său peste întregul popor, așa încât fiecare israelitean să poată profeti (*Numeri* 11, 29), însă Ioil a fost înștiințat de Duhul, că acesta va fi un eveniment eshatologic înaintea venirii zilei Domnului²⁹¹. Citarea biblică, dezvăluie importante detalii privitoare la misiunea care stă să înceapă, ea anunțând de fapt, împlinirea Scripturilor²⁹².

În cel de-al doilea rând, această predică arată cauza imediată a mărețului eveniment al Cincizecimii, și anume Învierea și Înălțarea lui Iisus (vv. 22–35), cu alte cuvinte, această predică, este o oportunitate de a explica importanța Persoanei lui Iisus în iconomia planului de mântuire a lumii. Aici Apostolul

²⁹¹ Această realitate este denumită în limbaj biblic „Ziua Domnului – *ton himera tou Theou*” nu pentru că aceasta anticipează venirea Lui, sau judecata Lui, ci pentru că atunci Dumnezeu va străluci întru slava Dumnezeirii Lui, descoperindu-Se tuturor precum este, umplându-le toate de lumina Sa. A se vedea Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, pp. 308–309. Prin urmare, cel ce așteaptă venirea Zilei Domnului, spune gânditorul A. Pleșu, pare să fie înzestrat cu o virtute rară: aceea de a trăi simultan în timp dar și în afara lui, el este deopotrivă prezent în lume dar și absent în ea, ancorând un destin de tranzit. A se vedea Andrei Pleșu, *Parabolele lui Iisus*, pp. 150–151.

²⁹² R. C. Tannehill, „Narrative Criticism”, în vol. *Dictionary of Biblical Interpretation*, (R. J. Coggins, J. L. Houlden eds.), SCM Press, London, 1990, p. 29.

Petru, demonstrează modul în care îl înțelege pe Iisus cât și lucrarea Sa de propovăduire. Dumnezeu este prezentat de apostol, ca fiind în spatele întregii lucrări misionare a lui Iisus (v. 22), a morții Sale (v. 23), a învierii Sale (v. 24), a slăvirii Sale și a dăruirii Sfântului Duh (vv. 33–34), a întronării Sale ca Domn și Mântuitor (v. 36).

În cel de-al treilea rând, această pericopă lucanică, prezintă un model de predică scripturistică sau exegetică, care a provocat pocăința în rândul multora dintre ascultători, botezându-se în numele lui Iisus Hristos, formând astfel prima comunitate creștină din Ierusalim²⁹³ (2, 42 – 5, 41). Prin această predică pe care Evanghelistul Luca, o redă aici integral sau nu, urmărește să demonstreze modul în care evanghelia, s-a propovăduit cu scopul de a încreștina lumea păgână dar și pe cea iudaică.

Cartea *Faptele Apostolilor* conține multe astfel de cuvântări în fața oamenilor, care prezintă anumite perspective teologice asupra unor evenimente din trecut, dar și care conduc înainte firul narativ al cărții. Acestea includ cuvântări ale creștinilor în fața unor grupuri de credincioși cu privire la rânduiala comunității (1, 15–22 [Sfântul Petru]; 6, 2–4 [cei doisprezece]; 11, 4–17 [Sfântul Petru]; 15, 7–21 [Sfinții Petru și Iacob]; 20, 18–35 [Sfântul Pavel]), dar și cuvântări ale necredincioșilor cu privire la comportamentul creștinilor (5, 35–39 [Gamaliel]; 19, 25–27 [Dimitrie argintarul]; 19, 35–40 [clericii din Efes]; 25, 14–21 [Guvernatorul Festus]). Istoricii antici înregistrau discursuri în scrierile lor cu scopul de a lumina narațiunea sau pentru a-i încânta pe cititori²⁹⁴, și mai concret, urmăreau să pătrundă un anume eveniment din toate unghiurile posibile, cu scopul de a inocula idei generale cu privire la subiect dar și pentru a conduce mai departe firul narativ²⁹⁵. În Cartea *Faptele Apostolilor*, numeroasele cuvântări redată, nu fac altceva decât să unifice și să limpezească diversele elemente ale narațiunii. Un motiv pentru care ne sunt prezentate atât de multe cuvântări este și acesta că Apostolul Luca, cronologizează o mișcare istorică purtată de predica apostolică, de fapt, prin aceasta cititorului i se prezintă opinia unanimă a marilor actanți ai narațiunii. Unele cuvântări ne arată cum evanghelia a fost înfățișată celor din afară, iar altele vorbesc despre modul în care a fost greșit înțeleasă. Multe dintre numeroasele citări scripturistice din Vechiul Testament, care apar în *Faptele Apostolilor* sunt înregistrate cu frecvență în prima jumătate a cărții. Cercetătorul D. Peterson arată cum cel puțin

²⁹³ R. C. Tannehill, „Narrative Criticism”, p. 26.

²⁹⁴ G. H. R. Horsley, „Speeches and Dialogue in Acts”, în *New Testament Studies*, vol. 32, 1986, p. 613.

²⁹⁵ Michael Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostle*, trans. by M. Ling, SCM Press, London, 1956, pp. 139–140.

cinci teme principale sunt dezvoltate: tema Legământului și promisiunile pentru Israel îndeplinite, rolul lui Mesia în împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii, comunitatea misionară sau comunitatea proniatoare, includerea neamurilor în planul de mântuire a lumii, atenționările către cei necredincioși din Israel. Folosirea Scripturii în *Faptele Apostolilor* dovedește noua comunitate, ca fiind moștenitoarea promisiunilor lui Dumnezeu revelate prin Moise și profeți, și totodată, o întărește prezentându-i suferințele lui Hristos ca fiind premergătoare suferințelor Bisericii²⁹⁶.

Această predică a Sfântului Petru se adresează în primul rând ascultătorilor necreștini, având drept scopul de a-i convinge că Iisus Hristos este Mântuitorul. Este de fapt primul exemplu de cuvântare evanghelică pe care ne-o prezintă Sfântul Luca. Apostolii primind harisma Duhului Sfânt, au primit odată cu aceasta și autoritatea de a vorbi în limbi, spre a facilita mesajul evangheliei tuturor neamurilor, iar Petru printr-o cuvântare înflăcărată, sau am spune noi, plină de *pathos*, a reușit să convertească la creștinism mii de oameni. Sfântul Luca folosește pentru a descrie acțiunea omiletică a lui Petru, verbul aorist *ἐπαίρω* [τὴν φωνήν – „vocea, glasul”] (2, 14), care se poate traduce prin „înalță, plină de forță, patetică”, după cum este cazul și în (1Timotei 2, 8) unde apostolul Pavel îi îndeamnă pe creștini să înalțe mâini curate în rugăciuni stăruitoare, sau (Luca 11, 27) unde ni se prezintă o femeie din popor care cu empatie și cu forță în glas Îl binecuvânta pe Hristos dar și pe Mama Sa²⁹⁷. Această primă cuvântare creștină postpascală, este una particulară și plină de solemnitate. Verbul folosit (ἀπεφθέγγετο – „a anunța, a declara cu voce puternică”) vine să sublinieze faptul că limba și cuvintele folosite, sunt rodul Cincizecimii, a pogorării Duhului Sfânt. Verbul acesta este folosit în Septuaginta (LXX) pentru a descrie inspirația pnevmatologică a profeților, limba îngerilor sau cuvântările de tip oracol²⁹⁸. Cuvântarea Apostolului Petru este alcătuită din patru mari părți:

a) *prima parte* (2, 14b–21) este interpretarea evenimentului Cincizecimii cu ajutorul profeției lui Ioil (3, 1–5);

b) *a doua parte* (2, 22–28) prezintă mărturia despre Iisus și Învierea Sa întemeiată pe Psalmul 15, 8–11;

²⁹⁶ David G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2009, p. 29.

²⁹⁷ Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (nota 10278).

²⁹⁸ Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament*, tome Va, Labor et Fides, Genève, 2007, p. 87.

c) *a treia parte* (2, 29–36) însumează mărturia despre Înviere și demonstrarea cu ajutorul *Psalmului* 109, 1 că Mântuitorul Înviat, S-a înălțat și a revărsat din Duhul Sfânt;

d) *a patra parte* (2, 38–41) este invitația la pocăință.

Toate cele patru părți se termină cu citări biblice implicite sau explicite (*Ioil*, *Psalmii lui David*), o particularitate a cuvântării, care nu mai găsește analogie în celelalte cuvântări misionare. De asemenea, intervenția Sfântului Petru, prin care vorbea efectiv Duhul Sfânt, combină două genuri literare retorice, vv. 14–36 sunt de tip *judiciar*, adică este respinsă ipoteza că apostolii sunt beți, iar iudeii sunt acuzați de moartea lui Iisus. Efectul acestei acuzații subliniază nevinovăția apostolilor care au primit darurile Sfântului Duh. După o scurtă întrerupere (vv. 38–39) predica este reluată sub formă *deliberativă* (vv. 38–39), adică ne aflăm în fața unei exortații care se referă la un angajament concret, căruia îi urmează un epilog²⁹⁹ (v. 40b).

Când S-a pogorât Sfântul Duh asupra ucenicilor, mărețul eveniment a fost însoțit cu semne supranaturale, care i-a determinat pe apostoli să izbucnească în laude la adresa Domnului, susținute în alte limbi. Când ei au ieșit pe străzi, activitatea lor neobișnuită a atras privirile oamenilor curioși. Mulți dintre ei erau uimiți, însă alții erau pregătiți să găsească o explicație rațională pentru ceea ce se petrecea. Relatarea acestui episod cuprinde împlinirea profeției din *Faptele Apostolilor* 1, 4–5: „Și-n timp ce era împreună cu ei le-a poruncit să nu se-ndepărteze de Ierusalim, ci să aștepte făgăduința Tatălui „pe care ați auzit-o de la Mine; că Ioan a botezat cu apă, dar voi veți fi botezați întru Duhul Sfânt, nu mult după aceste zile”; arătând modul în care ucenicii au fost botezați de Duhul Sfânt, fiindcă este prima dată când are loc această experiență. În același timp, evenimentul împlinește pe lângă profeția lui Ioil, după cum am văzut, și profeția lui *Isaia* 32, 15: „aceasta, până când veni-va din înălțime Duhul peste voi”, certificând că zilele „de pe urmă”³⁰⁰ au sosit³⁰¹.

²⁹⁹ Constantin Preda, *Propovăduirea apostolică*, pp. 77–78.

³⁰⁰ Această sintagmă se referă la era prezentă a istoriei răscumpărării, adică de la prima venire a lui Hristos și până la întoarcerea Sa (*Evrei* 1, 2; *1Petru* 1, 20). Ele vor aduce semne clare, adică visuri și vedenii care erau mijloacele de revelație divină în Vechiul Testament, fiind rezervate în special profeților (*Daniel* 7, 1). Cel mai adesea ele au fost folosite pentru a reda imagini apocaliptice (*Ezechiel*, *Daniel*, *Zaharia*). De altfel, minunile și semnele săvârșite de apostoli în aceste zile de pe urmă, îi autentifica ca fiind trimiși spre propovăduirea Evangheliei lui Iisus Hristos. A se vedea John MacArthur, *Comentariul Biblic MacArthur: Noul Testament*, Editura Agape, Făgăraș, 2008, p. 363.

³⁰¹ I. Howard Marshall, *Faptele Apostolilor. Introducere și Comentariu*, trad. de Lăcrămioara Novac, Editura Scriptum, Oradea, 2009, pp. 73–74.

Este important de subliniat și faptul că umplerea ucenicilor de Duhul Sfânt, are o paralelă semnificativă în evanghelia după Luca, Sfântul Duh Se pogoară și asupra Mântuitorului la Botez (*Luca* 3, 21), mai mult decât atât, Iisus Hristos Își începe lucrarea de propovăduire plin de Sfântul Duh (*Luca* 4, 1), însă Iisus este respins de către iudei. Mântuitorul Iisus Hristos, izvorul din care se inspiră și Apostolul Petru, pleacă de la mesaje profetice din Vechiul Testament folosind următoarea schemă aparținătoare istoriei mântuirii: promisiune – împlinire. Concluziv, aceasta înseamnă că și începutul istoriei Bisericii este tot lucrarea Duhului Sfânt și că există o continuitate a mesajului lui Dumnezeu din Vechiul Legământ. Evenimentul de la Rusalii, a fost înțeles imediat ca fiind ancorat și promis în mesajele lui Dumnezeu din Vechiul Testament³⁰², rostite prin gura profetilor (*Ioil* 3, 1–5; *Sofonie* 3, 12; *Zaharia* 8, 21–22).

Intenția autorului este dată de sublinierea intenționată a expresiei în zilele „de pe urmă”, care nu face altceva decât să redea caracterul eshatologic pe care viziunea îl avea deja. Aceste ultime zile, sunt înțelese ca fiind un timp special destinat Bisericii. Faptul că misiunea apostolică este parte a profetiei eshatologice a Mântuitorului, va fi pus în evidență prin exegeza lui *Deuteronom* 18, 15–16 în discursul despre Templu (*Faptele Apostolilor* 3, 22–26), care va demonstra strânsa înrudire dintre cele două cuvântări. Propovăduirea lui Iisus este componenta centrală a schemei discursului misionar. Punctul culminant al acestei scheme este mereu chemarea la penitență sau vestirea ei, ceea ce explică structura sa gramaticală neobișnuită. Avem o propoziție principală (*l-ați ucis... pe acest Iisus*) și numeroase subordonate între care afirmația învierii într-o simplă propoziție relativă (v. 24: „*Pe Acesta Dumnezeu L-a Înviat...*”). Deci, totul funcționează ca un act de acuzare a publicului, prin antiteze între acțiunea lor delictuală și divină atestare despre Iisus Însuși. Această declarație de bază despre vinovăția iudeilor, este punctul forte al discuțiilor misionare adresate direct lor, dar nu este mesajul pe care ei îl vehiculau despre cititor. Întâlnirea acțiunilor divino-umane în Hristos, intră în sintonie cu planul lui Dumnezeu atestat de Scripturi, de unde și lunga argumentație din vv. 25–35 – servind coerent la motivarea invitației finale din partea oratorului, la penitență generală.

Kerygma discursurilor deci, nu este nici o repetiție a predicării din primele zile, dar nici povara vreunei însărcinări pe care autorul o dă cititorului său. Funcția sa este strict istoriografică, adică de a face inteligibilă procedura predicării apostolice, singura care a contribuit la creșterea Bisericii. Fiind

³⁰² Heinz-Werner Neudorfer, *Faptele Apostolilor*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2000, p. 55.

întreruptă de argumentarea scripturistică, în v. 24, *kerygma* Învierii este reluată și completată cu formula mărturiei și a preamăririi, apostolii ducând deci mai departe și fără întrerupere învățătura lui Iisus. Grija pentru pre-zervarea atât a teocentrismului *kerygmei* cât și a acțiunii coborârii Duhului Sfânt, trebuie să fi avut scopul de a susține acțiunea îndreptată de Dumnezeu în misiunea apostolilor. Întreagă adunarea Israelului, a ajuns la un moment de cotitură încăpățânându-se să-L respingă pe Mesia, de aceea se află în situația delicată de a-și pierde statutul onorant de popor ales al lui Dumnezeu. Sinteza conflictului dintre acțiunea lui Dumnezeu și delictul poporului ales, a fost pusă deja în relief de către vv. 22–25: „*Bărbați Israeliti, ascultați cuvintele acestea! Pe Isus din Nazaret, om adevărat de Dumnezeu înaintea voastră prin minunile, semnele și lucrările pline de putere, pe care le-a făcut Dumnezeu prin El în mijlocul vostru, după cum bine știți; pe Omul acesta, dat în mâinile voastre, după sfatul hotărât și după știința mai dinainte a lui Dumnezeu, voi L-ați răstignit și L-ați omorât prin mâna celor fărădelege. Dar Dumnezeu L-a înviat, dezlegându-I legăturile morții, pentru că nu era cu puțință să fie ținut de ea. Căci David zice despre El: „Eu aveam totdeauna pe Domnul înaintea mea, pentru că El este la dreapta mea, ca să nu mă clatin”, iar această declarație, face cu siguranță parte din prezenta sinteză omiletică³⁰³.*

4.3 STRUCTURA OMILETICĂ A CUVÂNTĂRII

Din punct de vedere al *structurii* cuvântării, predica Sfântului Petru poate fi împărțită în cateva elemente constitutive:

Întâlnim în primul rând un *exordiu de circumstanță* care are rolul de a motiva cuvântarea, și anume vv. 14–15:

„Atunci Petru s-a sculat în picioare cu cei unsprezece, a ridicat glasul, și le-a zis: „Bărbați Iudei și voi toți cei cari locuiți în Ierusalim, să știți lucrul acesta, și ascultați cuvintele mele! Oamenii aceștia nu sunt beți, cum vă închipuiți voi, căci nu este decât al treilea ceas din zi”.

Sfântul Petru este pus în situația de a contraargumenta malițioasa remarcă cu privire la sfinții apostoli, aceea că ei ar fi beți în mijlocul zilei, de unde și nemaiobișnuita lor cuvântare. Acești agitatori din 2, 13 nu agreau glosolalia sfinților apostoli³⁰⁴ și încercau să-i discrediteze public. Anticii

³⁰³ Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, *Introducere și Comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. VIII: Evangheliile sinoptice, trad. de Dumitru Groșan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, pp. 548–551.

³⁰⁴ Harisma vorbirii în limbi, denumită tehnic prin „glosolalie”, termen transliterat din limba

cunoșteau foarte bine efectele negative ale consumului de vin, el putea înrobi multe persoane făcându-i pe aceștia să nu mai fie stăpâni pe propriile lor acțiuni. Cineva care se îmbăta, era suspect de amețeală și inconștiență cel puțin câteva zile după aceea, filozofii greci, în special stoicii, amendau cu aplomb această nefericită practică. Scriitorii evrei de asemenea, aminteau despre pericolul alcoolului, care în schimb, în mici cantități sau chiar diluat era binevenit, însă niciodată în exces. Băutura în exces era de cele mai multe ori asociată unei practici rușinoase, deoarece acei aflați sub influența alcoolului produc fapte care se consumă în afara discernământului propriu³⁰⁵. Se observă că apostolii erau astfel categorisiți de către cei care unelteau împotriva lor, de aceea intervenția Sfântului Petru se cerea neîntârziată. Pentru aceasta, motivația Sfântului Petru este rezolută: „*Oamenii aceștia nu sînt beți, cum vă închipuiți voi, căci nu este decât al treilea ceas din zi*” (οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι μεθύουσιν, ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας). Argumentul petrin este foarte simplu, apostolii nu pot fi beți în plină zi, ceasul al treilea, coincidea la evrei cu masa de dimineață și de asemenea cu rugăciunile specifice începutului de zi. Apostolul Petru nu spune neapărat că cei dimpreună cu el, se află în mijlocul rugăciunii sau al mesei de dimineață, deși rugăciunea lor sau experiența lor extatică, se deduce implicit; ci pur și simplu subliniază faptul că, este mult prea devreme pentru ei, ca să fie beți³⁰⁶.

Urmează mai apoi referința vechitestamentară pe baza căreia, Apostolul Petru își argumentează poziția, care nu este altceva decât o tehnică de interpretare *midrașică* a Scripturii. Astfel el se folosește de un text din profetul Ioil (3, 1–5) pentru a explica auditoriului contextul în care ei se regăsesc. Se poate ușor observa că aici Sfântul Petru se folosește și de dialectică, pe de o parte o profeție destul de misterioasă este acum luminată de proporțiile de eveniment ale Cincizecimii, iar pe de altă parte, semnificațiile intrinseci

greacă a Noului Testament, vizează acțiunea umplerii cu puterea Sfântului Duh (Matei 10, 1; Ioan 14, 12–13). Mântuitorul Hristos, înainte de Înălțarea Sa la Cer, le spune ucenicilor Lui, că în urma Sfântului Botez, vor primi semne supranaturale ale autenticității (Marcu 16, 17–20). Deși pentru a descrie aceste semne minunate, nu se folosește termenul grecesc de *chârisma* tradus prin „harismă, dar, har”, cu toate că vorbim limpede despre o putere harismatică, totuși, în Cartea *Faptele Apostolilor*, sunt consemnate mai multe evenimente, în care harismele ca manifestare a puterii Sfântului Duh în Biserică, sunt în prim plan: *vorbirea în limbi sau glosolalia* (Fapte 2, 4; 10, 46); *profeția* (Fapte 13, 1; 19, 1–7); *semne și minuni mari* (Fapte 8, 13; 9, 33–41). A se vedea Georgel Rednic, *Harismele în Biserica Primară. O Perspectivă Paulină*, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2010, pp. 52–53.

³⁰⁵ Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1, Baker Academic, Grand Rapids, 2012, pp. 855–856.

³⁰⁶ C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1, T&T Clark, Edinburgh, 1994, p. 135.

evenimentului acesta, sunt dezvăluite cu ajutorul unei profeții vechitamentare. Astfel că, atât profeția cât și evenimentul, se explică reciproc. Sfârșitul acestui raționament: καὶ προφητεύουσιν („și vor prooroci” – v. 18) vorbește foarte clar despre demnitatea harismatică cu care Dumnezeu Își va cinsti noul Său popor, dar și despre rolul covârșitor al Sfântului Duh în procesul de sfințire al credincioșilor³⁰⁷.

Se continuă discursul invocându-se *slujirea publică a Mântuitorului dar și împrejurările ostile ale morții Lui*, unde se va accentua vinovăția clasei iudaice conducătoare în stabilirea verdictului spre moarte a lui Iisus Hristos. Sfântul Petru, urmărește în acest punct al predicii sale, inventarierea tuturor minunilor săvârșite de Iisus, trecându-le pe toate sub puterea Dumnezeului Cel-Viu, Unicul izvor al acțiunilor taumaturgice ale Mântuitorului Iisus Hristos. Toate acestea adevăresc împlinirea vechiului mod de gândire iudaică a „Zilei Domnului – YOM YHWH” (*Amos* 5, 18; *Mihei* 2, 4; *Ioil* 1, 15; *Faptele Apostolilor* 2, 19–20) care trimite cu gândul la prezența palpabilă a lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său. Apostolul Petru face trimiteri precise în sânul auditoriului său, prin cuvinte ca „precum și voi știți” sau „L-ați omorât” (vv. 22–23) ceea ce oferă autenticitate spuselor sale, ele nefiind rodul vreunei invenții. Punctul central al cuvântării este concepția potrivit căreia, totul s-a desfășurat conform „planului lui Dumnezeu”, adică Dumnezeu este deasupra istoriei. Vina răstignirii Mântuitorului atârna acum pe umerii sinedriștilor dar și a întregului popor, care și-a dat concursul cu aceștia la înfăptuirea celei mai reprobabile fapte din istoria omenirii: procesul mincinos al Mântuitorului Iisus Hristos. Ne amintim de asemenea și faptul că Evanghelistul Luca a consemnat de câteva ori în evanghelia sa, profeția pe care Hristos a făcut-o cu privire la felul de sfârșire a vieții Sale pământești³⁰⁸ (*Luca* 9, 22; 18, 33; 24, 7). Sfântul Ioan Gură de Aur întărește și mai mult această prezentare petrină a suferințelor lui Hristos îndurate pentru întreaga omenire, cu atât cu cât, ele nu vin de pe buzele unui creștin fanatic, care ar putea fi ușor acuzat de subiectivism și de falsificarea adevărului istoric, ci direct de pe buzele unui evreu, care știe ce vorbește, fiindcă la cele mai multe dintre relatările sale, el a fost martor ocular³⁰⁹.

Urmează *proclamarea solemnă a Învierii Sale și însemnătatea ei*, pe

³⁰⁷ G. K. Beale, D. A. Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, (kindle edition), Baker Academic, Grand Rapids, 2007, p. 1013.

³⁰⁸ Robert H. Gundry, *Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010, pp. 1478–1479.

³⁰⁹ John Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles*, V, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, series I, vol. 11, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 1889, pp. 72–73.

filonul martorului ocular: mai întâi apostolii ca martori ai Învierii și Înălțării Domnului (*Fapte* 2, 32) iar mai apoi toți ucenicii Săi care l-au recunoscut Înviat din morți. În aproape toate ocaziile, apostolii mărturisesc doar ceea ce au văzut cu ochii lor despre Iisus Hristos (*Fapte* 3, 15; 4, 20; 5, 32; 10, 39). Dar însăși mulțimea acum adunată la Ierusalim, este martoră acestor evenimente supranaturale, ce însoțesc umplerea de Duhul Sfânt. De fapt coborârea Sfântului Duh, în această teologie petrină, succede Înălțarea Domnului Iisus (*Fapte* 2, 33). Înălțarea și proclamarea Domnului, sunt unite la nivel teologic în manifestarea slavei lui Hristos de către Dumnezeu Tatăl, preamărirea lui Hristos Cel Înviat este identică cu acțiunea divină de preamărire a celor cu inima smerită (*Psalms* 138, 6; *Isaia* 2, 11; *Iezechiel* 21, 26³¹⁰). Deoarece Iisus Hristos Se află la dreapta Tatălui, Sfântul Petru le spune cu alte cuvinte ascultătorilor săi, că Hristos Se află în Rai (*Fapte* 2, 29), iar dacă El Se regăsește acolo, aceasta înseamnă că Împărăția Sa a început să se manifeste încă din această lume. Ea nu este doar o realitate a viitorului, ci este și o trăire prezentă sau actuală care este accesibilă doar în Hristos prin darurile Sfântului Duh. Canonul euharistic al liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, actualizează a doua venire a lui Hristos împreună cu evenimentele din trecut, Crucea, groapa, Învierea și Înălțarea³¹¹: „Aducându-ne aminte așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi, de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea de-a dreapta, *de cea de a doua și slăvită venire*³¹²...”.

Cuvântarea se încheie printr-o concluzie logică ce are rostul de-a anunța iertarea păcatelor pentru cei care vor primi mesajul izbăvirii. Cuvintele acestea ale lui Petru:

Πέτρος δὲ πρὸς αὐτοὺς· μετανοήσατε, [φησίν,] καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου πνεύματος. ὑμῖν γὰρ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσῃται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν („Iar Petru a zis către ei: Pocățiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt. Căci vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe, pe oricâți îi va chema Domnul Dumnezeuul nostru”),

³¹⁰ Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, p. 956.

³¹¹ John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Editura Nemira, București, 2011, p. 321.

³¹² *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur Arhiepiscopul Constantinopolului*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 64.

au căzut ca un untdelemn vindecător peste sufletele arzânde ale multora dintre interlocutori. Sfântul Apostol Petru îndeamnă la pocăință (μετανοήσατε), cuvântul *metanoeo* implică o adâncă schimbare a minții și a inimii întru mărturisirea păcatelor și părăsirea lor. Dar alături de acest îndemn, el mai adaugă unul, și anume botezul (βαπτισθήτω), unindu-le în procesul pocăinței ascultătorilor săi. Până acum totul sună familial, avem botezul Sfântului Ioan Botezătorul pentru iertarea păcatelor (*Marcu* 1, 4) iar Mântuitorul a așezat pocăința în centrul propovăduirii Sale (*Matei* 4, 17), însă identificăm și câteva nuanțe originale. Prima dintre ele, este universalitatea mesajului pocăinței, el nu este adresat doar iudeilor: ὁμῶν γάρ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὁμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν („căci vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe”). Cea de a doua nuanță a noutății mesajului petrin, privește nominalitatea săvârșirii botezului creștin întru iertarea păcatelor, el se săvârșește întru numele lui Iisus Hristos: καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὁμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὁμῶν („și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre”). Ultima nuanță, se referă la legătura intrinsecă dintre Botezul în numele lui Iisus Hristos pentru iertarea păcatelor cu darurile Sfântului Duh, prin care noii botezați experimentează strânsa lor legătură familială cu Iisus Hristos. Toate aceste trei particularități, sunt puse în legătură cu promisiunile lui Dumnezeu față de noul Său popor, întocmai după cum sunt ele reliefate în primele două capitole din cartea *Faptele Apostolilor*³¹³.

Putem spune concluziv, că întregul discurs este unul unitar, dincolo de complexitatea sa ideatică, iar aceasta se vede prin felul în care linia concluzivă se reîntoarce subtil la limbajul profeției din Ioil, iterat în prima parte a prediciei. Circularitatea prediciei petrine este și ea în sinea ei una complexă, după cum bine putem vedea din următorul sumar³¹⁴:

1. Respingerea concluziilor mulțimii de către intervenția Sfântului Petru (vv. 14–21)

1.1 Formula de deschidere (v. 14)

1.2 Explicarea contextului (v. 15–16)

1.3 Citarea profetului Ioil (vv. 17–21)

2. Apostolul Petru introduce un argument hristologic (vv. 22–36)

³¹³ Tremper Longman III, David E. Garland, *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 10, Zondervan, Grand Rapids, 2007, p. 1104.

³¹⁴ Marion L. Soards, *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994, pp. 31–32.

- 2.1 Remărci inițiale (vv. 22–28)
 - 2.1.1 A doua adresare (v. 22a)
 - 2.1.2 *Kerygma* hristologică (vv. 22b–24)
 - 2.1.3 Corelarea argumentului scripturistic (vv. 25–28)
- 2.2 Explicarea petrină a evidenței (vv. 29–36)
 - 2.2.1 A treia adresare (v. 29a)
 - 2.2.2 Exegeza citării scripturistice precedente (vv. 29b–31)
 - 2.2.3 *Kerygma* hristologică (vv. 32–33)
 - 2.2.4 Exegeză și o altă citare (vv. 34–35)
 - 2.2.5 *Kerygma* explicită și acuzarea (v. 36)
- 3. Direcții și promisiuni mulțimii (vv. 38–39)
 - 3.1 Îndemn spre pocăință și botezare (v. 38a)
 - 3.2 Promisiunea Sfântului Duh (v. 38b)
 - 3.3 Explicarea promisiunii (v. 39)
- 4. Exortare finală (v. 40b)

4.4 URMĂRILE IMEDIATE ALE PREDICII – DEZIDERATUL ORICĂRUI PROPOVĂDUITOR

Părintele Profesor Vasile Gordon, spunea că teologia are o misiune soteriologică, iar cunoașterea sufletului ascultătorului său, este obligatoriu pentru predicator, de fapt predica este un act sinergic, un act de creație comună, a lui Dumnezeu și a slujitorului consacrat; iar pe de altă parte, este un rezultat tainic al colaborării dintre predicator și ascultătorii lui³¹⁵. Predica de succes, este deci, cuvântarea întemeiată pe Revelație dar și pe realitățile umane prezente³¹⁶. Predica aceasta pe care am analizat-o a Sfântului Petru, este una de succes, fiindcă a știut să le vorbească oamenilor în momentul cel mai optim, despre nevoile lor spirituale, intuindu-le cu ajutorul inspirației Sfântului Duh, de aceea aceștia au fost străpunși în inimă și dornici de a

³¹⁵ În logica aceasta se exprima ÎPS Bartolomeu, atunci când spunea: „*Jumătate din ce vă vorbesc construiesc acasă printr-o meditație de unul singur, într-un plan, iar jumătate se construiește aici, în acest amvon, pentru că obișnuiesc să mă uit în ochii ascultătorilor și jumătate din ceea ce vorbesc crește din ochii lor*”. Este forma despre tehnica retorică intitulată *prolepsă* (gr. *prólēpsis*), care înseamnă „anticipare”. Este un procedeu retoric ce constă în anticiparea unei eventuale obiecții, pe care o combate încă dinainte de a fi rostită. Din perspectivă psihologică, *prolepsa* oferă un avantaj retorului și-l pune pe gânduri pe ascultător. A se vedea Vasile Gordon, Adrian Ivan, Nicușor Beldiman, *Omiletica*, p. 484; Vasile Gordon, „Mitropolitul Bartolomeu – un predicator harismatic”, în vol. *De la Betleemul Nașterii la Ierusalimul Învierii: Scrisori pastorale*, Polirom, Iași, 2011, p. 237.

³¹⁶ Vasile Gordon, *Introducere în Omiletică*, pp. 226–227.

deveni creștini mărturisitori ai lui Iisus Hristos. De fapt, aceasta este ținta oricărei predici, întoarcerea inimii ascultătorului către Dumnezeu, iar reușita unei predici este dată de atingerea acestui țel.

Urmarea imediată a predicii Sfântului Petru este următoarea:

„οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὥσει τρισχίλια. Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς” (vv. 41–42): „Deci cei ce au primit cuvântul lui s-au botezat și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. Și stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni”.

Așadar, Sfântul Apostol nu a vorbit fără consecințe imediate. Mulți dintre ascultători au primit propovăduirea sa, trăgând din ea consecințele. Prin sfântul Botez s-au alăturat Bisericii primare, aproximativ trei mii de suflete, un număr rotund dar care cu siguranță nu este fictiv. Nu suntem obligați să presupunem că s-au botezat toți pe loc, imediat după predică, naratorul vrea doar să rețină urmările imediate ale propovăduirii evangheliei³¹⁷.

Ni se prezintă deci prin intermediul v. 42, viața comunională a Bisericii de la Ierusalim, termenul de *κοινωνία* definește comuniunea de credință cu Dumnezeu, unirea duhovnicească a credincioșilor cu Hristos, dar și participarea la darurile aceleiași credințe fraterne. În Cartea *Faptele Apostolilor*, stăruința în învățătura Bisericii, în părtășie și în rugăciune, comportă patru mari accepțiuni semantice: relația intimă care unește persoanele sau care se stabilește între lucruri; sensul unei astfel de uniri ca o datorie de respect și de generozitate; manifestarea concretă a sensului comunitar; participarea la ceea ce-i implică și pe alții la sentimentele și la acțiunile lor. Aceasta este expresia comuniunii liturgice unde armonia dorită de Dumnezeu (*Deuteronomul* 4, 29: „De acolo Îl veți căuta pe Domnul, Dumnezeul vostru, și-L veți afla numai dacă-L vei căuta din toată inima ta și din tot sufletul tău întru necazul tău”), și-a găsit împlinire în modul de viață al primilor creștini³¹⁸.

Predicile apostolice, foarte important de reținut, nu ni s-au păstrat în extensiunea lor originală, deși din ceea ce încă ni s-a păstrat prin manuscrisele unciale, se poate bine observa că întotdeauna au reținut un plan precis, alcătuit după principiul adaptării la contextul socio-cultural. Din acest punct de vedere, predica apostolică nu se limitează doar la un anumit cerc de ascultători, ea deține un caracter universal, ea transgresează particularismul Vechiului Testament, cuprinzând în sfera ei misionară pe toți oamenii din

³¹⁷ Heinz-Werner Neudorfer, *Faptele Apostolilor*, p. 66.

³¹⁸ Constantin Preda, „Modelul comunității apostolice”, pp. 38–40.

toate timpurile și din toate locurile. Ea este strâns legată de viața duhovnicească în Iisus Hristos, deoarece mântuirea nu se poate primi doar prin ascultarea predicii, ci prin asocierea Cuvântului cu administrarea Sfintelor Taine. Iar predica Sfântului Petru, ne arată cel mai bine acest lucru, faptul că ea trebuie strâns legată de Taină, ascultătorii săi au fost imediat botezați. Iertarea păcatelor și viața cea nouă în Hristos, nu se dobândește doar prin ascultarea predicii, ci la aceasta este necesară Spovedania cu Euharistia, Botezul și Maslul – Sfintele Taine ale Bisericii, care sunt măsura umplerii noastre de Sfântul Duh³¹⁹.

Desigur că scopul oricărei predici, este schimbarea vieții păcătoase a ascultătorilor noștri, și nu numai, în primul rând a predicatorului dacă acesta trăiește păcate ascunse. Însă din nefericire observăm că în comparație cu situația de acum două mii de ani din Ierusalim, când prin intermediul unei singure predici, s-au întors la credință trei mii de oameni, astăzi poate nici trei mii de predici, nu mai pot asigura întoarcerea sinceră la Hristos a ascultătorilor noștri. Și probabil problema este la noi, la propovăduitori, fiindcă de cele mai multe ori predicile noastre sunt sterile, sunt lipsite de o trăire autentică în Hristos, sau de multe ori facem greșeala de a nu mai lega predica noastră de Sfintele Taine³²⁰. Și acolo unde trebuie să insistăm mai mult pe împărtășirea continuă, și pe spovedanie cu lacrimi de pocăință, și pe necesitatea participării la slujba Sfântului Maslu, ne pierdem în a oferi unele explicații periferice, care țin de contextul evangheliei duminicale, de istoricitatea ei sau de critica ei textuală. Uităm de cele mai multe ori, să oferim această dimensiune deliberativă a predicii, după modelul Sfântului Petru, adică legarea ei de una din cele șapte Sfinte Taine, care poate asigura prin lucrarea Sfântului Duh creșterea duhovnicească necesară credincioșilor noștri. Cea mai de succes predică va urmări mereu să lege Evanghelia Duminicală de una sau mai multe Sfinte Taine ale Bisericii, în special de Taina Spovedaniei și a Împărtășirii cu Hristos, fiindcă aceste două Taine, au forța necesară de a produce adevărata *metanoia*.

Părintele Grigore Cristescu³²¹, insista asupra cerințelor predicii contemporane, enumerând câteva imperative omiletice esențiale: tâlcuirea și adâncirea Sfintei Scripturi și a Sfintei Liturghii, preotul trebuie să insiste asupra experienței euharistice, predicarea adevărurilor fundamentale care au fost

³¹⁹ Dumitru Belu, „Predica Apostolică”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 1–3, 1966, pp. 106–108.

³²⁰ Stelian Tofană, „Sfânta Scriptură într-o lume secularizată: Eficientă sau Ineficientă?”, în *Plērōma*, vol. 8, nr. 2, 2006, pp. 21–26.

³²¹ Grigore Cristescu, „Predică și predicator în vremea noastră”, în *Studii Teologice*, nr. 3–4, 1950, pp. 148–149.

constant atacate de-a lungul istoriei, preotul este dator să predice din profunzimile vieții lui interioare de credință sau din realitatea lucrării în sine a Cuvântului lui Dumnezeu, preotul trebuie să fie informat despre realitățile vremii în care trăiește și să vorbească de fiecare dată contextual.

Cred că acestea toate, dublate de cerințele care se desprind din predica Sfântului Apostol Petru, ar trebui să definească predica din fața Sfântului Altar de astăzi, iar țelul ei, să fie întoarcerea oamenilor printr-o pocăință adevărată la izvorul cel unic care este Iisus Hristos.

Capitolul V

Retorica îndemnului la supunere față de autoritățile civile (Romani 13, 1–7)

5.1 TEXTUL ÎN VERSIUNEA GREACĂ ȘI ÎN TRADUCEREA NOASTRĂ

NA 28³²²: Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὐσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται. οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν· τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἔξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν. (*Pros Rōmaiois* 13, 1–7)

Traducerea noastră: (1) Toată suflarea³²³ să se supună înaltelor autorități³²⁴,

³²² Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012, pp. 1014–1016.

³²³ În original avem substantivul la singular ψυχή care se traduce corect prin „suflet”, nu prin „om”, iar aici fac referire la unele ediții biblice din spațiul protestant și catolic (Cornilescu respectiv Pascal). Remarcăm un plus de acuratețe filologică de această dată, pentru edițiile ortodoxe (Sinodala și Anania).

³²⁴ Substantivul grecesc ἐξουσία se traduce cel mai corect prin „autoritate/drept”. În textul din *Ioan* 1, 12 întâlnim același substantiv, însă aici traducerea corectă este „dreptul”, oamenii au primit dreptul de a se face copii ai lui Dumnezeu, printr-o naștere duhovnicească unde trupul și sângele nu mai au nici un rol. În cazul de față, fiind vorba despre stăpânirea Imperiului Roman, traducerea este prin „autoritate”, ca să se sublinieze și legitimitatea acestei stăpâniri. Aceasta deoarece în gândirea Apostolului Pavel, orice stăpânire luminează, ajunge să își impună ordinele și să constrângă spre ascultare, doar pentru că Dumnezeu le îngăduie și le conferă totodată autoritatea, din rațiuni strict pedagogice. Deloc întâmplător,

pentru că nu există autoritate decât numai de la Dumnezeu, iar cele actuale sunt de Dumnezeu instituite³²⁵. (2) Astfel că, cine se împotrivesc autorității, rânduiei³²⁶ lui Dumnezeu i se opune³²⁷, iar cei ce se opun își vor primi jude-

Sfântul Pavel folosește în prologul pericopei din *Romani* 13, cu privire la autoritatea romană, denumirea de ἐξουσία ἐπερχούσα adică „autoritate guvernamentală” – unde termenul de *exousia* face referire la o autoritate supremă incontestabilă. În Noul Testament, *exousia* este folosit pentru a descrie autoritatea politică, puterea cârmuitorului (*Luca* 20, 20; *Ioan* 19, 10; *Apocalipsa* 17, 12). În *Tit* 3, 1 termenul desemnează pe cei ce participă la putere prin delegație (*1Timotei* 2, 2) dar și pe dregătorii de rang secund, trimiși de împărat spre pedepsirea făcătorilor de rele (*1Petru* 2, 14). Față de această autoritate politică, se cuvine supunere și ascultare, fiindcă această autoritate este de Dumnezeu îngăduită, lucrând spre binele tuturor celor ce nu tolerează săvârșirea răului, pentru ca astfel creștinii, să poată duce o viață pașnică și liniștită (*Romani* 13, 4; *1Timotei* 2, 2). Însă în completare, el folosește și termenul de ὑποτάσσω adică supunere ierarhică față de o putere unanim recunoscută – nicidecum în schimb, obediență oarbă. A te supune (ὑποτασσέσθω) înseamnă a-ți recunoaște locul tău în societate, însă și faptul că un grup de oameni (reprezentanți ai puterii statale), au autoritate asupra ta. În completare față de autoritățile guvernamentale, Sfântul Pavel folosește același verb ὑποτάσσω pentru a defini supunerea creștinilor față de părinții lor duhovnicești și față de ei înșiși (*1Corinteni* 14, 32; 16, 16; *Efesenii* 5, 21). De asemenea, verbul este folosit și pentru a statornici relațiile conjugale respectiv cele legate de sclavie (*1Corinteni* 14, 34; *Efesenii* 5, 24; *Colosenii* 3, 18; *Tit* 2, 5). Însă când autoritatea civilă își revendică cu marasm calitatea de vârf al ierarhiei – calitate apartinătoare doar lui Dumnezeu, atunci nesupunerea creștină față de un regim guvernamental apostaziat, este îngăduită, fiindcă orice supunere trebuie măsurată în termenii supunerii tuturor, față de Legea lui Dumnezeu, față de Torah. A se vedea Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 797; Sabin Verzan, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit: Introducere, Traducere, Comentariu și Teologie*, EIBMBOR, București, 1994, p. 235; Vasile Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan: Introducere și comentariu*, Editura Teofania, Sibiu, 2003, p. 52; Colin G. Kruse, *Ioan: Introducere și comentariu*, trad. de Lăcrămioara Novac, Editura Scriptum, Oradea, 2010, p. 71; Heiko Krimmer, *Epistola către Romani*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2001, p. 313.

³²⁵ Verbul grecesc τάσσω se traduce literar prin „a fi pus, a fi decis”, însă când se află la pasiv față de o autoritate supremă (Dumnezeu în cazul nostru), atunci verbul τάσσω se traduce prin „a fi instituit”. Astfel, subliniem faptul că Dumnezeu, suprema autoritate, a instituit stăpânirea romană, din motive numai de El știute. A se vedea Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (nota 26317).

³²⁶ Termenul grecesc διαταγή este unul foarte rigid, care nu lasă loc nesupunerii, el intră în registrul milităresc, traducându-se cel mai exact prin „instrucție”. Așadar, cine nu se supune stăpânirii civile, atentează la însăși acțiunea instruirii realizată de Dumnezeu; iar cine nu se lasă instruit de Dumnezeu, pedagogic vorbind, nu va avea parte de Dumnezeu (*Ioan* 13, 8b). Termenul mai poate fi întâlnit și în *Fapte* 7, 53 unde Sfântul Ștefan spune că Legea a fost mijlocită prin îngeri, spre împlinirea instruirii (διαταγή) realizată de Dumnezeu în poporul Său. A se vedea Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1985, p. 1158.

³²⁷ Verbul la indicativ, diateza activă ἀνθέστηκεν „se opune”, nu este același cu cel din începutul versetului ἀντιτασσόμενος „se împotrivesc”, de aceea, chiar dacă sunt sinonime, ele

cata. (3) Căci conducătorii nu sunt de temut pentru cel ce face faptă bună, ci pentru cel ce face faptă rea. Dorești să nu îți fie frică de autoritate?: Fă binele și vei avea lauda ei³²⁸, (4) că slujitoare Domnului este pentru binele tău. Dar dacă faci răul, teme-te, pentru că nu în zadar poartă sabia; slujitoarea lui Dumnezeu este, pedepsitoare cu mânie³²⁹ pentru cel ce săvârșește răul. (5) De aceea, este necesar să fii supuși³³⁰, nu doar din pricina acestei mâni³³¹, ci și

trebuie traduse diferit. Traducerile ortodoxe, Sinodala și Anania, pierd din vedere acest aspect. Un plus de fidelitate filologică au la acest capitol următoarele traduceri românești: *Noul Testament*, tradus și adnotat de Emil Pascal, Éditions du Dialogue, Paris, 1992, pp. 496–497; *Noul Testament*, ediția Dumitru Cornilescu Revizuită, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 2019, p. 186.

³²⁸ Construcția folosită ἔξ αὐτῆς este una genitivală, de aceea se traduce corect prin expresia „lauda ei”. Traducerile biblice românești, din toate confesiunile, pierd din vedere această nuanță.

³²⁹ Substantivul ὀργήν exprimă de cele mai multe ori în Noul Testament, judecata lui Dumnezeu (*Romani* 3, 5); însă ea nu cade și asupra celor credincioși lui Iisus Hristos (*Romani* 5, 9; *1Tesaloniceni* 1, 9). Teologia ioinină afirmă că peste aceia care nu cred în Mântuitorul Hristos, va veni mânia (ὀργήν) lui Dumnezeu (*Ioan* 3, 36). Potrivit Sfântului Pavel, mânia lui Dumnezeu comportă o dimensiune eshatologică, manifestându-se deplin abia la Judecata finală (*Romani* 2, 5; 3, 5; 5, 9; 9, 22; *1Tesaloniceni* 1, 10; 5, 9). Însă teologia paulină privitoare la tema mâniei lui Dumnezeu, comportă două dimensiuni: pe de o parte vorbește despre o judecată viitoare, unde se va manifesta această mânie peste cei care L-au respins pe Domnul Iisus (*Romani* 2, 5); iar pe de altă parte, vorbește și despre o prezentă manifestare a mâniei divine, dar care nu se manifestă peste cei îndreptați prin Evanghelie (*Romani* 1, 18; *1Tesaloniceni* 2, 16). Așadar, cei ce nu se supun autorităților politice de Dumnezeu îngăduite ca să orchestreze judecata dreaptă în societate, sunt pasibili de revărsarea mâniei Domnului asupra lor. A se vedea Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, T&T Clark, Edinburgh, 1990, p. 526.

³³⁰ Verbul la infinitiv ὑποτάσσεσθαι este la diateza pasivă, de aceea trebuie tradus prin „să fii supuși”, după modelul ediției revizuite a Bibliei Cornilescu. Traducerea la diateza activă prin „să vă supuneți”, este un adaos, ce nu concordă cu intenția textului original, însă aproape toate edițiile biblice românești, preferă să traducă la activ, cu excepția celei amintite mai sus. Evident că nu este o eroare capitală, îndemnurile pauline se subînțeleg din context, însă a lăsa acțiunea supunerii față de autorități la pasiv, dublează efectiv efectul obedienței, căci în logica creștină, autoritățile lăsate de Dumnezeu pentru a stabili ordinea și disciplina într-un popor, trebuie respectate întru totul.

³³¹ Articolul hotărât fiind la cazul acuzativ τὴν ὀργήν se traduce corect prin expresia „[din pricina] mâniei”. Însă contextul fiind puțin alambicat, se poate înțelege greșit următoarea idee: „din pricina mâniei [creștinilor]”, când de fapt subiectul rămâne încă din versetul precedent autoritatea, care în virtutea îngăduinței lui Dumnezeu, pedepsește cu mânie pe cel nelegiuit – deci mânia este apanajul autorității, nu al creștinilor. Pentru limpezirea înțelesului, am optat spre varianta cu adaosul pronumelui demonstrativ τοῦτο „acesta, aceasta”, obținând următoarea variantă, care este o creație proprie, ce urmărește decantarea contextuală, și anume „[din pricina] acestei mâni”, adică mâniei autorității politice.

din conștiință. (6) Pentru că de aceea plătiți taxe³³², ca slujitorii aceștia ai lui Dumnezeu, să continue împlinirea acestor lucruri³³³. (7) Plătiți³³⁴ tuturor cele

³³² Substantivul la plural φόρος înseamnă literar „tribut, taxă, impozit”, dar se poate traduce și prin „dări” – variantă mult uzitată de traductologia biblică românească, cu unele mici excepții.

³³³ Întreaga frază în limba greacă (τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν, εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες) devine una aproape imposibil de tradus acurat în limba română: verbul la indicativ prezent, diateza activă τελεῖτε se traduce cel mai bine prin „să îplinească, să finalizeze”; substantivul λειτουργοὶ se traduce într-un singur mod „slujitor”, nu prin „dregători, conducători, slujbași”; verbul la participiu, diateza activă προσκαρτεροῦντες este cel mai anevoie de tradus, literar el înseamnă „a continua, a persista”, în dativ arătând loialitatea față de cineva (*Fapte* 8, 13), sau preocuparea pentru împlinirea unei anume cauze (*Fapte* 6, 4), sau perseverența operării unei acțiuni (*Fapte* 2, 42). În cazul de față, putem aplica toate aceste prerogative ale dativului, autorității civile, de unde și greutatea unei traduceri fixe, bine fiind știută și natura versatilă a participiului grecesc în general; de aceea varianta noastră este doar o umilă propunere specialiștilor. A se vedea Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (nota 23441); Octavian Băban, *Introducere în Limba Greacă (koine) a Noului Testament*, Editura Universitară, București, 2009, pp. 131–142.

³³⁴ Verbul la imperativ ἀπόδοτε vine din rădăcina grecească ἀποδίδωμι care înseamnă la modul literar, a plăti pe cineva în schimbul unei anume prestații depuse, verbul grecesc obligându-l pe beneficiar să se achite față de creditorii săi. Verbul acesta grecesc *apodidōmi* vine din rădăcina *didōmi* ce semnifică actul prin care cineva sau ceva, este transferat în posesia altuia (în cazul de față în posesia autorității de la Roma), însă și această predare, reunește câteva nuanțe complementare: predat cu scopul precis de a fi păzit; predat unei autorități unanim recunoscute; predat cu scopul de a i se aplica judecata și pedeapsa (*1Corinteni* 5, 5a); predat chiar cu riscul morții subiectului (*Ioan* 10, 15) și în cele din urmă, predat cu un singur scop, anume distrugerea acestuia. Nuanța folosită de Sfântul Pavel în acest context, vizează predarea anumitor bunuri materiale (dărilor), în administrația autorității unanim recunoscute (finanțele romane). Așa este cazul cu textul aparținător parabolei lucrătorilor tocmiți la vie (*Matei* 20, 8: „Făcându-se seară, stăpânul viei i-a spus îngrijitorului: Cheamă-i pe lucrători și dă-le plata (ἀπόδος) începând cu cei de la urmă până la cei dintâi”). În context politic, ca să rămânem în spiritul pericopei studiate aici, verbul ἀπόδοτε mai apare și în textul clasic din *Matei* 22, 21c: „Plătiți-i (Ἀπόδοτε) dar cezarului cele ce sunt ale cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu!”. Aici, Mântuitorul Iisus Hristos, se adresează zeloților evrei, folosind verbul ἀπόδοτε care semnifică ceva mai mult decât simpla acțiune de „a da” sau „a plăti”. Din context, reiese că verbul folosit, înseamnă a returna ceva împrumutat sau plata unei datorii (5, 26; 6, 4; 18, 25–34; 20, 8 etc). Taxele devin astfel, nu o impozitare arbitrară, ci o datorie civilă față de guvernul imperial, sub protecția căruia, se aflau și evreii prin simpla folosire a valutei curente. Dacă ei erau datori să plătească taxă Templului, de asemenea trebuiau să procedeze și față de Cezar, vădindu-se astfel, egala importanță a celor două instituții (*Numeri* 18, 26: „Vorbește leviților și spune-le: Când veți lua de la fiii lui Israel zeciuiala pe care Eu v-am dat-o ca parte, din ea Îi veți aduce Domnului o zecime: zeciuială din zeciuială”). Hristos Domnul, dorește să-i facă să înțeleagă că Statul și Biserica nu trebuie să se afle în conflict și nici în subordonare reciprocă, ci în cooperare deplină spre binele comunității – un principiu de bază, în cele din urmă, care dacă s-ar fi respectat în

datorate: taxă celui cu taxa; vamă celui cu taxele vamale; frică celui cu frica; cinste celui cu cinstea.

5.2 RELAȚIA DINTRE AUTORITATEA POLITICĂ ȘI CEA RELIGIOASĂ REZUMATĂ ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ PE SCURT

În Vechiul Testament, reprezentanta autorității politice, monarhia, avea obligația de a rămâne fidelă Legii lui Dumnezeu, atât pentru a păstra Statul

istoria relației dintre religie și politică, s-ar fi putut evita multe catastrofe. Pe același filon, vin și apostolii Petru și Pavel cu unele completări de rigoare: se cuvine supunere civilă față de autoritățile Statului, cât timp acestea își fac cu obiectivitate datoria de a răsplăti binele și răul din societate și cât timp nu intervin peste conștiința creștină, dictând legi ce contravin poruncilor evangheliei (*Romani* 13, 1–7; *IPetru* 2, 13–17). Întocmai precum colegul său de misiune, Sfântul Petru nuanțează puțin termenii supunerii față de autoritatea civilă, prin folosirea verbului ὑποτάγητε care se traduce cel mai bine nu prin „supunere”, ci printr-o nuanță ce își dorește să descrie mai degrabă partea negativă a acțiunii de înlăturare și nu necesitatea exercițiului de putere. Imperativul petrin punctează aflarea locului fiecăruia în societate și nicidecum resemnarea – așadar se cere din partea fiecărui creștin, cooperarea cu regimul de putere. Nu este vorba de obediență în schimb, Apostolul Petru folosește acest cuvânt (ὕπακοη) doar în descrierea relației dintre Dumnezeu/evanghelia și om (*IPetru* 2, 1). Din contextul pericopei amintite (*IPetru* 2, 13–17), reiese că supunerea creștină este condiționată de modul în care Cezarul și stăpânirea lui, își exercită obiectiv datoria de a orchestra dreptatea, în termenii pedepsirii celor ce săvârșesc răul și răsplătirii celor ce fac binele (*agathopoiós*). Fiindcă atunci când autoritatea civică încalcă Legea divină, exemplele biblice îndeamnă spre nesupunere (*Ieșirea* 1, 17; *Daniel* 3, 13–18; 6, 10–24; *Fapte* 4, 18–20; 5, 27–29; *Evrei* 11, 23). Ceea ce statornicește Sfântul Petru în epistola sa, cu privire la relația Biserică-Stat, se numește în termeni tehnici „Clausula Petri”, adică clauza petrină (*Fapte* 5, 29). Aceasta, spune biblistul român M. Basarab, dorește să elimine ideea greșită a supunerii necondiționate față de un regim antihristic, *clausula Petri* în schimb, afirmă categoric prioritatea obligațiilor față de Dumnezeu în comparație cu orice altă obligație. De această atitudine apostolică, își vor aminti creștinii în perioada persecuțiilor, atunci când Statul le cerea creștinilor să adopte un comportament concesiv, să-și abjure credința public. A se vedea Joel B. Green, *IPeter*, coll. *The Two Horizons New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, pp. 73–75; Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, coll. *New International Biblical Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1992, pp. 77–78; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, pp. 833–834; Donald A. Hagner, *Matthew 14–28*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books Publisher, Dallas, 1995, p. 636; Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, pp. 169–171; Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 127; Johannes E. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, p. 574; Mircea Basarab, *Biserica în dialog: Studii biblice*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2009, p. 93; Cătălin Varga, „The Response of the Contemporary Orthodox World to the Ancient Church-State Biblical Model”, în *Teologia*, no. 2, 2019, pp. 134–152.

Israel sub grațiile divinității, dar și pentru a susține oficiul cultic, cu jertfele zilnice pentru păcate, ca poporul să înainteze pe calea sfințeniei. În acest scenariu, regele era dator față de poporul său, să rămână credincios lui Dumnezeu, fiindcă îmbrățișarea idolatriei, ar fi atentat la însăși stabilitatea religioasă, socială și politică a neamului. De asemenea, regele era dator să cunoască Legea, ca unul ce instrumenta judecata în popor, căci de abilitatea sa de a judeca drept litigiile ivite, potrivit cerințelor lui Yahweh, depindea refacerea demnității celui păgubit – drepturile israelitului de rând, căzând sub atenta jurisdicție a regelui. Această judecată exercitată de foruri competente, nu avea ca ultim scop condamnarea, ci mai degrabă îndreptarea³³⁵, întocmai precum David cere judecată de la Dumnezeu (*Psalms* 25, 1); ceea ce înseamnă că judecata restabilește echilibrul comunității³³⁶.

Mai mult decât oricine, regele lui Israel era îndatorat să cunoască Legea lui YHWH, tocmai pentru a putea călăuzi cu dreptate poporul, spre împlinirea voii lui Dumnezeu. Cei îndatorați a-l instrui pe rege în cunoașterea Legii, erau leviții:

„Când se va sui pe scaunul regatului său, trebuie să-și scrie pentru sine cartea legii acesteia din cartea care se află³³⁷ la preoții leviților și să fie aceasta la el și el să o citească în toate zilele vieții sale, ca să învețe a se teme de Domnul Dumnezeu său și să se silească a împlini toate cuvintele legii acesteia și toate hotărârile acestea” (*Deuteronom* 17, 18–19).

Israelitul era dator să cunoască Torah încă din copilărie (*Deuteronom* 11, 18–19), cu atât mai mult regele, de aceea levitul îi asigura regelui, instrucția

³³⁵ Toate derivatele acestui etimon, își trag rădăcina din substantivul ebraic *ṭedaka* tradus prin grecescul *díkē* care este un element superior al cosmosului, izvorât din Dumnezeu și aflat la baza relațiilor interumane. Prima referință a termenului grecesc, este aceea de-a face dreptate, de-a împlini legea; în plan secund, de-a menține dreptatea sau a porunci în vederea obținerii dreptății; iar în plan terț, acela de-a pedepsi, de-a declama sentința. A se vedea H. Seebass, „Justicia”, în *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. 2, (Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, eds.), Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1990, p. 404; Alfred E. Tuggy, *Lexico Grieco-Español del Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, El Paso, Texas, 1996, p. 245; Cătălin Varga, „Δικαιοσύνη în limbajul biblic. O scurtă incursiune filologică, exegetică și teologică”, în *Teologie și Viață*, nr. 9–12, 2014, pp. 133–135.

³³⁶ W.F. Lofthouse, „The Righteousness of God”, în *The Expository Times*, vol. L, 1939, pp. 341–345.

³³⁷ Traducerea literală a formulei (מִלְכָּךְ הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם) poate sugera „de dinaintea [preoților leviți]” sau „din copia [Legii] dinaintea [preoților leviți]”; sau pur și simplu „în prezența preoților leviți”. A se vedea Francis Brown, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1907, p. 818.

necesară, pentru a-i aminti mereu, că deși el era autoritatea supremă în Israel, totuși trebuia să studieze Cuvântul Domnului, pentru a conduce cu dreptate poporul (*Pilde* 31, 4–5: „*Cei puternici sunt puși pe mânie, așadar, să nu bea vin, ca nu cumva, bând, să-și uite de înțelepciune și să nu-i poată judeca cu dreptate pe cei slabi*”), căci Torah era practic *constituția Israelului antic*, pe care regele era dator să o cunoască și să o împlinească³³⁸. Însă atunci când regele preexilic al lui Israel, își uita intenționat atribuțiile și subordonarea sa față de Torah, ieșea la mărturisit profetul – omul trimis de Dumnezeu, cu scopul precis de-a corija derapajele regale. Mesajul profund etic al profeților, pe lângă blamarea păcătoșilor și portretizarea dragostei divine prin promisiunea izbăvirii³³⁹, comportă și o altă dimensiune, mesajul profetic aduce în discuție și respectarea unor drepturi elementare încălcate de corupția autorității civile (cum este spre exemplu, cazul viei lui Nabot – *1Regi* 21, 1–16). Totuși, pentru o înțelegere culturală și contextuală a paradigmei, este important de subliniat faptul că, în gândirea etică a Israelului antic, obligațiile morale nu sunt definite în termeni de totală obediență față de voia lui Yahweh. Etica Vechiului Testament, deși are la baza ei poruncile lui Dumnezeu (*Torah*), totuși, nu implică obediență față de-o autoritate externă, astfel încât să se anuleze postulatul legii naturale și a virtuților în variile lor forme. Yahweh pretindea moralitate de la poporul Său, nu fiindcă El poruncește aceasta, ci fiindcă prescripțiile etice ale Legii, erau bune pentru dezvoltarea sănătoasă a societății iudaice³⁴⁰. Etica nu suprima libertatea, israelitul era liber să practice sau nu etica, însă această libertate a sa, nu-l absolvea de răspunderi pentru faptele comise. Însuși primul cuvânt din Decalog, se referă la tema libertății, spune Origen, când Dumnezeu îi amintește iudeului că l-a eliberat din robia Egiptului, ca să trăiască în pământul făgăduinței o viață morală, o viață plină de sfințenie³⁴¹. Profetul trimis de Dumnezeu, avea datoria de a-i aminti regelui, că atentarea la demnitatea omului, creat după chipul lui Dumnezeu spre a se sfinți permanent, era egală cu atentarea la dreptul de monarh suprem al lui Dumnezeu³⁴² (*Iezechiel* 28, 1–2).

³³⁸ Cristinel Iatan, „Slujirea preoților (*kōhānīm*) în Israelul antic și implicațiile ei. Fiii lui Aaron, cei unși preoți ale căror mâini s-au sfințit spre slujba preoției (*Nm.* 3,3)”, în vol. *Via lui Nabot: Naboth's Vineyard. Studia Theologica Recentiora*, (Octavian Gordon, Alexandru Mihăilă eds.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, pp. 98–99.

³³⁹ Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. de Radu Lupan și George Weiner, Editura Hasefer, București, 2016, p. 537.

³⁴⁰ John Barton, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 12–13.

³⁴¹ Origen, *Omilii la cartea Ieșirii*, VI, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 6, trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, EIBMBOR, București, 1981, pp. 80–81.

³⁴² Silviu Tatu, *Dumnezeu a vorbit în vechime prin profeți. Studii în Vechiul Testament*, Editura Metanoia, Oradea, 2007, p. 139.

Există o lege a Dreptului Internațional, la care toate popoarele au subscris (*Amos* 1, 3 – 2, 3³⁴³), o lege universal aplicabilă, ce vizează necesitatea respectării demnității umane. Când israeliții promovau un model pur uman de rege, ce se dezicea de normele dreptului internațional și de modelul revelațional poruncit de Yahweh în *Deuteronom* 17, atunci cu toții cădeau în greșeala de a desconsidera voința divină. Când funcția monarhică este deviată de pe făgașul ei firesc, iar regele nu mai este doar un simplu reprezentant al poporului și un obedient executor al Torei³⁴⁴, ci se pretinde ultima autoritate, intrând flagrant, în conflict de interese, cu Yahweh; atunci profetul rămâne unica soluție de rezolvare a crizei. De misiunea sa și de pocăința regelui și a poporului, va depinde condamnarea respectiv izbăvirea lui Israel de mânia lui Dumnezeu.

În Noul Testament, în lumea creștină aflată sub stăpânirea Imperiului Roman, raportul este precizat în termeni de echitate, de conviețuire pașnică: „*Dați-i dar cezarului cele ce sunt ale cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu*” (*Matei* 22, 21). Un dinar al acelor timpuri, purta portretul Împăratului Tiberiu, înconjurat de inscripția „Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus”, iar pe spatele monedei, era înscrispționat titlul „Pontifex Maximus”. Deși cele două titluri, de fiu al divinului Augustus și de mare preot, puteau lesne ofensa pietatea iudaică, Mântuitorul Iisus Hristos nu le contestă. Mai mult decât atât, el se adresează zeloților evrei, folosind verbul ἀπόδοτε care semnifică ceva mai mult decât simpla acțiune de „a da” sau „a plăti”. Din context, reiese că verbul folosit, înseamnă a returna ceva împrumutat sau plata unei datorii (5, 26; 6, 4; 18, 25–34; 20, 8 etc). Taxele devin astfel, nu o impozitare arbitrară, ci o datorie civilă față de guvernul imperial,

³⁴³ Observăm din rechizitoriul profetului Amos că, minimele drepturi umane internaționale ce trebuiau respectate cu orice preț vizau în special demnitatea sclavilor, a săracilor, a prizonierilor de război, a femeilor însărcinate, a celor decedați sau a muncitorilor. Aceste oracole ale proorocului Amos, sunt exemple de particularități, ele se referă la faptele reprobabile consumate pe timp de război, la toate soiurile de atrocități: cruzime irațională (1, 3. 11. 13); cumpărarea și vânzarea învinșilor de război (1, 6. 9); profanarea celor decedați (2, 1). Referințele oracolelor nu vizează doar crimele săvârșite împotriva iudeilor, ci însuși Israel este judecat de aceleași nelegiuiri (2, 6–16). Se înfierează prin urmare, nerespectarea dreptului internațional ce vizează comportamentul pe timp de război, atât al neamurilor păgâne cât și al poporului ales, care devenea îndoit vinovat, căci spre deosebire de ceilalți, Israel avea revelată o lege clară a războiului de la care nu avea voie să abdice (*Deuteronom* 20). A se vedea John H. Walton, Victor H. Matthews, Mark W. Chavalas, *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, trad. de Silviu Tatu, Luca Crețan, Romana Cuculea, Editura Casa Cărții, Oradea, 2016, pp. 822–823; James D. G. Dunn, John W. Rogerson, *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, p. 691.

³⁴⁴ Silviu Tatu, *Dumnezeu a vorbit în vechime prin profeți*, p. 77.

sub protecția căruia, se aflau și evreii prin simpla folosire a valutei curente. Hristos Domnul, dorește să-i facă să înțeleagă că Statul și Biserica nu trebuie să se afle în conflict și nici în subordonare reciprocă, ci în cooperare deplină spre binele comunității (*Romani* 13, 1–7; *1Petru* 2, 13–17)³⁴⁵.

Mai apoi, când prigonirea Bisericii ia sfârșit prin intervenția împăratului Constantin, se pun indirect bazele biblice ale relaționării dintre Biserică și Stat. Principiul funcționării este cel al deplinei cooperări, *simfonia bizantină* permițând ambelor instituții autonomie deplină, imixtiunea statală în administrația Bisericii fiind aspru amendată. Tocmai de aceea, împăratul purta denumirea simbolică de *episkopos tōn ektos*, adică „*episcop al celor din afară*”, având limitată puterea asupra politicii ecleziastice, fără a renunța însă la demnitatea de *Pontifex maximus*³⁴⁶. Cel puțin la nivel biblic și bizantin mai apoi, autoritatea religioasă nu este obedientă niciodată puterii civile apostaziate. Pentru creionarea unei societăți ideale, insistăm pe susținerea modelului statal biblic, în special pe paradigma Noului Testament (*Matei* 22, 21; *Romani* 13, 1–7; *1Timotei* 2, 1–3; *Tit* 3, 1–2; *1Petru* 2, 13–17), unde Constituția de Stat să fie clădită pe valorile morale ale Legii lui Dumnezeu, conducătorii să fie supuși credincioși lui Dumnezeu, iar poporului de rând, să i se respecte drepturile prevăzute de Torah – Cuvântul lui Dumnezeu. Tocmai de aceea, relația dintre autoritatea civilă și cea religioasă, trebuie să se desfășoare în termeni de colaborare în sincron, pentru susținerea cadrului legislativ necesar periplului de dobândire a sfințeniei, nicidecum în termeni de subordonare reciprocă sau în cei de scoatere a Bisericii în zona ilicită, conform paradigmei totalitare. Observăm că atât gândirea paulină cât și cea petrină, ambele inspirate de Dumnezeu, sunt total detașate de contextul acestei lumi, și de toate preocupările ei, pentru că *kerygma* apostolică susținea iminența revenirii Domnului Iisus (*Romani* 13, 11–14; *2Petru* 3, 11–13), iar într-un astfel de context, nu se cuvine să trăim decât în pace cu toată lumea, chiar și cu politicul corupt, cu atât mai mult cu cât cetățenia noastră nu aparține Statului din care facem parte, ci cetățenia noastră este în ceruri³⁴⁷ (*Filipeni* 3, 20). Pentru aceasta, virtuțile creștine sunt prin natura lor, temeiuri ale ordi-

³⁴⁵ R. T. France, *The Gospel of Matthew*, pp. 833–834.

³⁴⁶ Ovidiu Panaite, „Relația dintre Biserică și Imperiu în timpul dinastiei constantiniene (306–363)”, în vol. *Imperiu și Sacerdoțiu: Dinamica raporturilor Biserică-Stat în Imperiul Romano-Bizantin (306–867)*, (Nicolae Chifăr, Dragoș Boicu eds.), Editura Doxologia, Iași, 2017, pp. 26–30.

³⁴⁷ Marina Ngursangzeli Behera, „Heavenly Citizenship: A Concept for Union and an Identity Marker for Mizo Christians”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, no. 2, 2018, p. 76.

nii sociale, ele transformând în profunzime evanghelică, însăși structurile sociale și politice – nu legea naturală cu derivatele ei seculare și antihristice, propusă de către sociologul Thomas Hobbes³⁴⁸ și filozofii agnostici. Acesta este de fapt și modelul propus de Sfinții Părinți³⁴⁹, tocmai de aceea, pentru

³⁴⁸ Marea eroare a sistemului propus de sociologul englez T. Hobbes, cu privire la relația dintre Biserică și Stat, este că pe fondul unor derapaje sociale ale Bisericii Catolice, el propune un simulacru prin contopirea Statului și a Bisericii într-o formă eclectică, unde autoritatea politică are supremația, dorind să ia locul lui Dumnezeu în societate (tarele filozofiei antropocentrice). Geoffrey M. Vaughan, *Behemoth Teaches Leviathan: Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lanham, 2002, pp. 38–39; J. D. Marshall, „Thomas Hobbes: Education and Obligation in the Commonwealth”, în *Journal of the Philosophy of Education*, vol. 14, no. 1, 1980, p. 194;

³⁴⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur spune pe baza textului din *Matei* 22, 21, că Cezarului, și prin el, autorității politice, li se cuvine să le dăm, tot ceea ce aceștia pretind de la noi, însă doar acele lucruri care nu vatămă cu nimic credința creștină. Tot el, pe baza textului din *Romani* 13, 1 susține că Dumnezeu a introdus Legea Lui, nu cu scopul de a răsturna legea Statului, ci cu țelul de a le îndrepta spre mai bine. De aceea, creștinul cuminte nu trebuie să intre în conflicte sau intrigi cu autoritatea civilă, căci nu are dreptul să se consume în tot felul de „lupte prostești și prisositoare”. Mai mult decât atât, Sfântul Ioan laudă ierarhia lăsată în lume de Dumnezeu în toate structurile creației, căci stăpânirea și supunerea este un principiu de drept divin, ce statornicește ordinea și armonia, înlăturând pentru totdeauna anarhia. Cu scopul de a păstra aceasta, spune Sfântul Teofilact, înaltelor stăpâniri teritoriale, trebuie să li se supună chiar și episcopii, preoții sau monahii, căci atunci când Apostolul Pavel dădea această poruncă, chiar și ei apostolii, se supuneau autorităților politice de atunci. Tot Sfântul Teofilact, comentând textul din *IPetru* 2, 13–15 condiționează supunerea creștină de supunerea tuturor față de Dumnezeu, căci doar stăpânitorilor ce lucrează dreptatea, doar acestora se cuvine supunere și ascultare. Fericitul Teodoret al Cirului laudă îndemnul Apostolului Pavel din *1Timotei* 2, 2 spunând că vrednic lucru este înaintea lui Dumnezeu, să se facă rugăciuni și cereri de bine la adresa conducătorilor, chiar și dacă aceștia sunt păgâni sau prigonitori, căci păstrând cu aceștia pacea, împlinim în liniște Legea lui Dumnezeu. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur vine și completează spunând, că dacă preoții fac tot timpul rugăciuni pentru împărați, ca aceștia să curme războaiele și vărsările de sânge nevinovat, cu atât mai mult și mireanul are datoria aceasta de-a se ruga mereu pentru pacea întregii lumi. Origen spre exemplu, pentru a mai detensiona puțin receptarea în spațiul creștin a persecuțiilor nemiloase, orchestrate de către puterea politică a primelor patru secole, spune că fiecare guvernare romană, va fi pedepsită de Dumnezeu, dacă a operat după măsura necredinței ei. De cealaltă parte, Apolinarie al Laodiceei, spune că pe baza revoltei lui Iuda Galileeanul (*Fapte* 5, 37), pe care apostolul nu a privit-o cu ochi buni, spre a evita alte asemenea revolte nespecifice ethos-ului creștin, scrie textul din *Romani* 13, 1–7 drept normă de la care nu se cuvine abatere. Explicația Fericitului Augustin este și ea demnă de luat în seamă. Acesta susține că Apostolul Pavel notează aceste imperative referitoare la relația creștinului cu stăpânirea politică romană, tocmai pentru a-l determina la smerenie și ascultare, pe cel ce se consideră superior Cezarului, tocmai prin simpla sa chemare de a fi creștin, de a fi ucenic al Domnului Iisus Hristos. A se vedea Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, trad. de D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, pp. 803–804; Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Epistola*

a-și păstra dimensiunea ortodoxă, el trebuie apărat și promovat la scară universală (*Psalms* 97, 2; *Isaia* 65, 1; *Mihei* 1, 2; *Zaharia* 13, 1), pentru că drepturile omului înseamnă dreptul oricărei persoane la sfințenie.

5.3 DINAMICA SUPUNERII FAȚĂ DE AUTORITATEA CIVILĂ

Pericopa din *Romani* 13, 1–7 are o dinamică proprie în ceea ce privește tema supunerii creștinilor în general. Ea devine interesantă de urmărit, în relaționarea cu alte câteva texte pauline relevante subiectului, cu atât mai mult cu cât această pericopă este atacată de critica textuală, inoculându-se ideea că aceasta ar fi o interpolare, adică *Romani* 13, 1–7 nu ar fi un text scris de mâna Sfântului Apostol Pavel, ci adăugat ulterior de către scribi³⁵⁰. Cercetătorul O. Michel³⁵¹ spre exemplu, afirmă că *Romani* 13, 1–7 este un text independent, pe care Sfântul Pavel îl inserează ulterior în epistola sa. Alții însă sunt mult mai sceptici, spunând că această pericopă este un bloc străin exortației pauline, și de aceea trebuie privită ca fiind o interpolare nonpaulină³⁵². Unul dintre argumentele pentru care această pericopă pare a fi o interpolare nonpaulină, este tocmai evidența contextuală, spune biblistul W. Walker³⁵³, ea nu se potrivește contextului în care este prezentată, ba mai mult decât atât, întrerupe curgerea liniară a argumentației. Potrivit meto-

către *Romani*, trad. de Theodosie Athanasie, Editura Christiana, București, 2005, pp. 210–211; Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. 1, trad. de Iulia Cărare și Mircea Ștefan, Editura Doxologia, Iași, 2015, p. 182; Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolei către Romani a Slăvitului și Prea-Lăudatului Apostol Pavel*, trad. de Nicodim Aghioritul, Editura Sophia, București, 2005, p. 211; Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola Întâi către Timotei*, trad. de Theodor Athanasie, Editura Nemira, București, 2005, p. 34; Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuire cu de-amănuntul la Epistolele Sobornicești*, trad. de Gherontie și Grigorie Dascălul, Editura Doxologia, Iași, 2015, pp. 83–84; Gerald Bray, Thomas C. Oden, *Romans*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 6, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998, pp. 324–325.

³⁵⁰ James Kallas, „Romans xiii. 1–7: An Interpolation”, în *New Testament Studies*, vol. XI, no. 4, 1965, pp. 365–374.

³⁵¹ Otto Michel, *Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt*, coll. *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, (Herausgegeben von Heinrich A. W. Meyer und Ferdinand Hahn), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1966, p. 312.

³⁵² Ernst Barnikol, „Römer 13: Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung von Römer 13, 1–7”, în vol. *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht*, (Jürgen Dummer, Traugott Holtz eds.), Akademie Verlag, Berlin, 1961, pp. 65–133.

³⁵³ William O. Walker Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, vol. 213, (Stanley E. Porter ed.), Sheffield Academic Press, London, 2001, p. 222–223.

dei istorico-critice, planează în general asupra pseudoepigrafiilor, fie că sunt cărți întregi, fie că sunt interpolări de pericope pauline în cazul nostru, așa numita „povară a dovedirii”, sau cum mai este ea cunoscută în limbajul de specialitate: *the burden of proof*³⁵⁴. Până nu se aduc dovezi clare și incontestabile, putem presupune că întreaga scriere paulină a Noului Testament, poate fi considerată autentică, iar problematizarea interpolării nonpauline, cade din start.

Pentru că dinamica textului nostru, trebuie să pornească în primul rând de la autenticitatea însăși a sa, vom încerca să răspundem acestei problematizări ridicate de cercetarea occidentală, și anume a interpolării; premisa de la care pornim fiind evidentă pentru spațiul biblic ortodox: Sfântul Apostol Pavel este autorul incontestabil al pericopei *Romani* 13, 1–7 și al întregii epistole către creștinii din Roma, sub forma în care ni s-a păstrat nouă astăzi prin purtarea de grijă a Sfântului Duh.

Cercetarea noastră pleacă de la o afirmație a biblistului german E. Barnikol, care susține că acest text este unicul care reglementează relația Biserică-Stat în teologia paulină, ceea ce îl face susceptibil de pseudoepigrafie, de fals cu alte cuvinte³⁵⁵. Analizând veridicitatea acestei afirmații, vom ține cont și de ceea ce afirmă biblistul american W. Walker, că *Romani* 13, 1–7 vine în contradicție cu alte motive teologice propuse de Apostolul Pavel în celelalte epistole ale lui. Această pericopă prezintă o funcție pozitivă și obedientă cu privire la funcția guvernamentală și atitudinea creștină față de aceasta³⁵⁶. Tot acest biblist american spune, că în alte locuri, apostolul neamurilor adoptă o perspectivă negativă cu privire la Stat, la instituții și la autoritățile civile și la ordinea lumii de atunci în general. În textul din *1Corinteni* 6, 1–8 spre exemplu, insistă spre a nu se frecventa tribunalele de judecată de către creștinii care doresc să își rezolve litigiile. Iar aceasta, fiindcă sălile de judecată sunt administrate de către personal corupt și nedrept (τῶν ἀδίκων) care nu poate judecata cu echitate ethos-ul creștin. De asemenea, în *Filipeni* 3, 19–20 el spune că cetățenia (τὸ πολίτευμα) creștină este în Ceruri și nu în mijlocul celor ce sunt doar trupești în manifestările lor³⁵⁷.

Din păcate, aceeași interpretare decontextualizată ne oferă acest biblist american și prin invocarea celorlalte texte din *1Corinteni* 7, 29–31; *1Tesaloniceni* 4, 13–5, 11; *Galateni* 1, 4 pe care le vom analiza în detaliu puțin

³⁵⁴ William O. Walker Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, p. 57.

³⁵⁵ Ernst Barnikol, „Römer 13: Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung von Römer 13, 1–7”, p. 74.

³⁵⁶ William O. Walker Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, p. 226.

³⁵⁷ William O. Walker Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, pp. 226–227.

mai jos, spre a răspunde critic, problematizării ridicate de W. Walker. Nu suntem în asentimentul acestei interpretări occidentale, fiindcă toate aceste texte invocate, au ca obiect înțelegerea lumii spirituale și a supremației ei față de lumea aceasta coruptibilă. Dincoace însă, în *Romani* 13, 1–7 Apostolul Pavel dorește să păstreze o stare normală de dialog și ascultare între Biserică și Stat, căci orice îndemn nepotrivit ar fi putut degenera în anarhie, iar o astfel de stare de lucruri, nu ar fi fost benefică contextului de atunci, în care Biserica era în plină mărturie misionară. Orice formă de nesupunere socială, ar fi periclitat serios înaintarea Evangheliei – realitate prețuită îndelung de Sfântul Pavel (*Filipeni* 1, 12). Nu suntem de acord de asemenea, nici cu această interpretare a criticii postmoderne, potrivit căreia, această idee a supunerii față de autorități, nu ar fi existat în circuitul iudeo-creștin. Ea nu este o idee nouă a Sfântului Pavel, ci este deja afirmată în corpusul veterotestamentar, după cum am demonstrat deja în subcapitolul precedent.

Stăpânirea lui Dumnezeu este veșnică și ea oferă celor puternici ai acestei lumi, putere pentru o vreme scurtă. Yahweh Domnul, este Cel ce le oferă acestora, poziții înalte, și tot El este Cel ce îi răstoarnă (*1Regi* 2, 7–8; 9, 15; 15, 10; *Daniel* 2, 21; 4, 14; 5, 18; 7, 27). Însuși Domnul Iisus, mărturisește aceasta lui Pilat, spunându-i că puterea lui, îi este oferită direct din partea lui Dumnezeu, pentru o perioadă scurtă (*Ioan* 19, 11). Fără îndoială, Dumnezeu oferă putere și autoritate unor oameni politici. Față de aceștia, creștinii sunt chemați să asculte, fiindcă oricât de puternici ar părea ei, creștinul autentic, vede prin aceștia Mâna lui Dumnezeu cum lucrează spre binele celor ce-L iubesc pe El³⁵⁸ (*Romani* 8, 28). Fără această teologie a autorității în spate, cercetătorii amintiți se întreabă cu perplexitate, cum se poate împăca îndemnul la supunere față de conducătorii lumii acesteia ostile lui Dumnezeu, cu cel ce cheamă la lepădarea față de lume și împăcare cu Dumnezeu³⁵⁹. Desigur că totul pare o contradicție dacă nu operăm pe text cu această distincție contextuală!

Și pentru a fi și mai bine înțeleși, vom studia cu atenție, dacă există sau nu, contradicții între perspectiva adusă de *Romani* 13, 1–7 și celelalte texte pauline invocate de acești bibliști occidentali (*1Corinteni* 6, 1–8; 7, 31; *Filipeni* 3, 19–20; *Galateni* 1, 4), pe baza cărora, afirmă aceștia, că pericopa noastră ar fi un fals. Să vedem dacă au dreptate sau nu, analizându-le critic, pe rând.

³⁵⁸ Heiko Krimmer, *Epistola către Romani*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2001, p. 313.

³⁵⁹ Winsome Munro, *Authority in Paul and Peter: The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1Peter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 16.

ICorinteni 6, 1-8: Τοῦμᾶ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἀγίων; ἢ οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινούσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; οὐκ οἶδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μήτι γε βιωτικά βιωτικά μὲν οὖν κριτήρια ἂν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε; ρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω. οὕτως οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐδεὶς σοφός, ὃς δυνήσεται διακρίναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων; Ἡδὴ μὲν [οὖν] ὅλως ἡττημα ὑμῖν ἐστὶν ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν. διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε; ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ τοῦτο ἀδελφούς³⁶⁰.

„Dacă cineva dintre voi are o pără împotriva altuia, îndrăznește el să se judece în fața celor nedrepți și nu în fața celor sfinți? Oare nu știți că sfinții vor judeca lumea? Și dacă voi sunteți judecătorii lumii, sunteți voi nevrednici să judecați lucrurile cele mai neînsemnate? Nu știți oare că noi vom judeca îngeri? Cu cât mai mult, lucruri din viața aceasta! Care va să zică, dacă voi aveți de judecat lucruri din viața aceasta, tocmai pe cei mai puțin prețuiți în Biserică îi puneți să vă judece!... O spun spre rușinea voastră. Oare-ntre voi nu-i nici un om înțelept care să poată judeca între frate și frate? Ci frate cu frate se judecă, și aceasta în fața necredincioșilor?!... Negreșit, însuși faptul că aveți judecăți unii cu alții este o înfrângere pentru voi. De ce nu suferiți mai degrabă nedreptatea? De ce nu răbdați mai degrabă paguba? Dar voi înșivă faceți nedreptate și aduceți pagubă, și aceasta, fraților³⁶¹!...”

Una dintre relațiile creștinilor cu tribunalele păgâne, este ilustrată în cazul acesta prin intermediul diatribei, o tehnică retorică ofensivă: „Nu *știți voi că...*”. Criteriul alegerii este dat de cadrul eshatologic al discuției, nu în sensul că Biserica anticipează Judecata Domnului în termeni strict moraliști, ci într-un sens indirect, ce practică suveranitatea eshatologică asupra întregii lumi. Pericopa aceasta îndeamnă spre instituirea unui Drept Bisericesc, care să opereze după morala creștină, căci judecata unui stat păgân se ghidează după cu totul alte legi. Desigur că textul acesta, ridică serioase întrebări privitoare la felul în care Biserica se va adapta instituției Statului, căci va deveni și ea cu timpul parte integrantă a lumii din care face parte.

Putem ridica și următoarea problematizare: fie apropierea Bisericii față de structurile organizatorice statale, va fi o acțiune dominată de o înțelegere pozitivă față de conducătorii ei în termeni eclesiastici sau eshatologici; fie

³⁶⁰ Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, p. 1054.

³⁶¹ Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1644.

se va crea o concesie în sânul comunității religioase față de condițiile vieții. Sfântul Pavel menține interpretarea eshatologică, fiindcă ea nu conduce către o negare a prezentului, ci înspre o critică pozitivă a acestuia. De aceea, perspectiva lui, este să nu se abandoneze în totalitate apropierea față de Stat în favoarea unui program creștin global – căci forma actuală a lumii este subpusă unei neutralizări eshatologice (*Romani* 8, 28) și de aceea poate fi devansată³⁶². Textul acesta din *Romani* 8, 28 pune în lumină eshatologică relația omului cu lumea prezentă, slava viitoare se prezintă ca o oglindă sau ca o reflecție a începutului relației cu Hristos, exprimată prin suferințele îndurate cu speranța depășirii lor, prin puterea și autoritatea divină³⁶³.

Biserica însăși în gândirea paulină, fiind Legământul (ebr. *berît*) încheiat de Dumnezeu cu oamenii, este chemată să exerseze responsabilitatea colectivă pentru instruirea și disciplinarea membrilor ei. Trasând direcții clare de urmat, sub forma unor porunci practice, ea trasează granițele canonice în interiorul cărora activează, astfel încât unitatea și ethos-ul Bisericii sunt asigurate, iar în același timp deschiderea lor față de lume, rămân sustenabile. Ceea ce rămâne important în gândirea apostolului, este modul prin care creștinii corinteni să fie înălțați spre un orizont superior de cunoaștere eshatologică, spre a-și evalua constant atitudinile cu privire la viața comunitară. Spre a se face auzit, insistă pe faptul că, a-și rezolva cineva disputele la un tribunal civic, reprezintă o contradicție cu însăși chemarea sa de creștin, cu statutul lui de făptură nouă în Hristos și cu ceea ce reprezintă în general o astfel de abordare pentru viața Bisericii³⁶⁴.

Pentru a-i persuadea pe cititorii săi, apostolul insistă încă de la început (6, 1) pe diferențierea lor de lumea nedreaptă și vrăjmașă lui Hristos, numindu-i pe corinteni τῶν ἀγίων (*sfinți*) iar pe cei ce reprezintă tribunalele lumești τῶν ἀδίκων (*nedrepti*). Din exprimarea Sfântului Pavel, nu reiese că s-ar referi la un caz ipotetic de judecată, ci chiar la un litigiu bine cunoscut în comunitatea corinteană, iar exprimarea puțin dură față de reprezentanții legii civile de atunci, nu înseamnă că se referă la un anume grad de corupție care să nu permită o judecată echitabilă și judicioasă a celui în cauză, ci pur și simplu experiența vieții sale de zi cu zi, îl determină pe apostol, să-și sfătuiască credincioșii, să evite astfel de locuri publice, din respect față de statutul

³⁶² Hans Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, p. 104.

³⁶³ Stelian Tofană, „Suspinul creației și slava fiilor lui Dumnezeu, după Rom. 8, 19–23”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, nr. 1, 2007, p. 16.

³⁶⁴ James D. G. Dunn, John W. Rogerson, *Eerdmans Commentary on the Bible*, pp. 1325–1326.

lor de făpturi înnoite în duhul minții lor (*Romani* 12, 1). Termenul uzitat de apostol pentru descrierea curților lumești de judecată, nu reflectă entitatea tribunalelor romane, ci un complex de judecată alcătuit din membri cu înclinații păgâne, de aceea se subliniază paradoxul creștin de a căuta dreptatea în mijlocul celor nedrepti prin origine³⁶⁵.

Observăm două contexte total diferite: în cel de aici este vorba despre un plan eshatologic de judecată, în cadrul căruia, pentru a aștepta Judecata lui Dumnezeu în pocăință, creștinului i se cere să nu frecventeze tribunalele păgâne, ci să își reglementeze problemele în sânul comunității creștine, ba chiar să sufere paguba de dragul revenirii lui Hristos; iar în pericopa din *Romani* 13, 1–7 planul evenimentelor este strict teluric, omenesc, aparținător veacului de acum, unde supunerea și ascultarea față de cei puternici, este o dovada din partea creștinului, de respect față de autoritățile de Dumnezeu rânduite. Așadar, două perspective complementare – de aceea, nu putem susține că Apostolul Pavel se contrazice pe sine însuși!

1Corinteni 7, 31: καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὥς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

„Și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin, căci chipul lumii acesteia trece”.

Versetul acesta face parte dintr-un context mult lărgit unde gnosticis-mul de secol I, în faza sa incipientă, pătruns și la Corint, afectează viziunea creștinilor de aici cu privire la statutul căsătoriei și al fecioriei³⁶⁶. Un alt element, interpretat ca evidență a gândirii gnostice în Corint, este atitudinea corintenilor – fie libertină (incest și desfrânare), fie riguros ascetică (ascetism conjugal, divorțul de soțul necreștin, abținerea de la căsătorie) – prezentă în capitolele 5–7. În acest context se regăsesc mai multe slogane ale unor corinteni, pe care aceștia le invocau pentru a-și motiva comportamentul libertin, și pe care Apostolul Pavel le reia în argumentarea sa reinterpretându-le în sensul corect creștin. Dintre acestea sunt: „Toate îmi sunt îngăduite” în *1Corinteni* 6, 12; „Dumnezeu va nimici și pe unul (pântecele) și pe celelalte (bucatele)” în *1Corinteni* 6, 13 și „Orice păcat pe care îl va săvârși omul este în afară de trup” în *1Corinteni* 6, 18b³⁶⁷. Aceste slogane evidenți-

³⁶⁵ Archibald Robertson, Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, T&T Clark, Edinburgh, 1953, p. 110.

³⁶⁶ Walther Schmithals, *Gnosticism in Corinth, An Investigation of the Letters to the Corinthians*, Abingdon Press, Nashville, 1971, p. 142.

³⁶⁷ C. F. D. Moule, *Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge University Press,

ază credința unor corinteni, conform căreia, trupul nu este afectat de păcat, având un caracter trecător. Astfel, păcatul vizează în special sufletul și se săvârșește la nivelul motivației și intenției, efectul asupra trupului fiind nul. Acest mod de gândire, de factură dualistă, se aseamănă foarte mult cu cel al gnosticismului, fapt pentru care unii exegeți, au catalogat pe acești corinteni, drept gnostici³⁶⁸, iar aceste slogane, preceptele lor de bază. Se pare că primul slogan era folosit și în contextul consumului de carne jertfită idolilor (*idolotite*), motiv pentru care este reluat de apostol în *1Corinteni* 10, 23.

Versetul adus în discuție, este croit pe fundal eshatologic, pornind de la paradigma fecioriei. Preferința paulină pentru viața feciorelnică are la bază atât fundamente eshatologice, cât și greutatea pe care le implică viața de familie. Prima motivație eshatologică este formulată de apostol încă de la începutul excursului despre feciorie: „*aceasta este bine pentru nevoia cerului de față*” (τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστώσαν ἀνάγκην 7, 26). Sensul substantivului ἀνάγκη este de nevoie, necesitate, trebuință³⁶⁹, dar în contextul scrierilor apocaliptice are sensul de calamitate sau amenințare iminentă³⁷⁰. Urmând celui de-al doilea sens, mulți exegeți au încercat să identifice calamitatea sau criza care s-a petrecut în Corint și care l-a determinat pe apostol, să-i sfătuiască pe cei necăsătoriți, să rămână în această stare. Acest eveniment a fost identificat cu foametea din anul 51 d.Hr. care a afectat în special cetățenii săraci, și implicit și pe cei din Corint³⁷¹. Totuși este greu de crezut că sfatul apostolului a fost determinat de o calamitate, mai ales că argumentarea sa are caracter general, conținând și alte elemente eshatologice și practice, care nu sunt dependente de o anumită amenințare iminentă. De aceea consider că expresia διὰ τὴν ἐνεστώσαν ἀνάγκην

Cambridge, 1953, pp. 196–197; Jay E. Smith, *The Roots of a „Libertine” Slogan in 1 Corinthians 6:18*, in *Journal for Theological Studies*, vol. 59, no. 1, 2008, pp. 63–95. Smith consideră că aceste slogane s-au dezvoltat pe fundalul influențelor unei filosofii populare, în special de factură stoică, a unui gnosticism incipient și a învățăturii lui Iisus, înțelese greșit (*Marcu* 7, 14–23).

³⁶⁸ C. K. Barrett, *Black's New Testament commentary: The First Epistle to the Corinthians*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1968, p. 144: „Există o înțelegere general acceptată că aceste cuvinte sunt citate de Pavel, și că ele erau folosite la Corint. Perspectiva cea mai probabilă este că acestea erau de fapt, sloganul unui partid gnostic”.

³⁶⁹ Edițiile românești au tradus acest substantiv prin *trebuință* (Biblia de la Blaj, 1795; Bartolomeu, 2001) sau prin *nevoie* (Biblia 1914, 1939, 1988). Vulgata de asemenea traduce acest substantiv cu *necesitate*: *hoc bonum esse propter instantem necessitatem*.

³⁷⁰ JF. Wilbur Gingrich, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, p. 11.

³⁷¹ Simon J. Kistemaker, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, Baker Book House, Grand Rapids, 1953, p. 239.

are conotații eshatologice³⁷², și este o anticipare a ceea ce va fi dezvoltat în aceeași cheie în 7, 29–31, iar sensul este de tensiune prezentă provocată de conștiința așteptării revenirii lui Hristos³⁷³. Cele două argumente în favoarea fecioriei, pe care apostolul mai mult le-a schițat în v. 26a și 28b, le dezvoltă acum pe rând: mai întâi cel eshatologic (7, 29–31), iar apoi cel practic (7, 32–34), pentru ca în v. 35 să concluzioneze această argumentare. Caracterul eshatologic este dat de cele două afirmații specifice acestei teme, care încep și încheie acest paragraf: „*vremea s-a scurtat*” (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν) în v. 29 și „*chipul acestei lumi trece*” (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου) în v. 31. Aceste afirmații nu sunt apocaliptice, ci eshatologice. Ele fac trimitere la înțelegerea creștină a lumii, înțelegere care este marcată în mod definitoriu de lucrările eshatologice împlinite de Hristos, prin Cruce și Înviere. La această nouă înțelegere a lumii, face apel apostolul și în *1Corinteni* 10, 11, prin sintagma „*sfârșitul veacurilor*” (τὰ τέλη τῶν αἰώνων)³⁷⁴.

În prima expresie, „*vremea s-a scurtat*”, apostolul folosește substantivul καιρὸς, care definește un anumit timp special, favorabil, spre deosebire de χρόνος, care definește timpul în general, din perspectiva cantitativă, durativă. Astfel, intenția apostolului este să marcheze importanța timpului în care ei se află, un timp definit de lucrarea mântuitoare a lui Hristos, și care este mereu supus tensiunii așteptării revenirii lui Hristos³⁷⁵. Prin intermediul

³⁷² Hans Conzelmann, *1 Corinthians*, p. 132.

³⁷³ William F. Orr and James Arthur Walther, *1 Corinthians*, coll. *Anchor Bible Commentary*, Doubleday, New York, 1976, p. 220.

³⁷⁴ Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. 3, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 80–86: „Dumnezeu a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să se unească El Însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unirea cu Sine. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut pe Sine om, iar pe altele, pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Sfârșitul veacurilor mai dinainte hotărâte pentru lucrarea prin care s-a făcut pe Sine om a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la Întrupare aflându-și împlinirea prin înfăptuirea lui. [...] O dată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor. În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bogăția covârșitoarea a bunătății Lui, lucrând desăvârșit, în cei vrednici, îndumnezeirea”.

³⁷⁵ Ben Witherington III, *Jesus, Paul, and the End of the World*, Inter Varsity Press, Downer Grove, 1992, pp. 27–30. În această lucrare, autorul face o analiză a perspectivelor exegetice asupra acestui paragraf eshatologic, ajungând la concluzia că Sfântul Pavel, nu se referă în

cele de-a doua expresii, de asemenea de factură eshatologică – „chipul³⁷⁶ acestei lumi trece” – este relativizată forma existenței pământești a lumii prezente, aceasta fiind doar provizorie. Biblistul englez C. K. Barrett, crede că aspectul trecător la care face referire apostolul aici, nu vizează creația în sine, ci doar modurile sociale, politice și instituționale în care este organizată lumea și la care participă și creștinii³⁷⁷. Pentru o înțelegere mai concretă a celor două expresii eshatologice, Sfântul Pavel le exemplifică cu ajutorul a cinci ilustrații, care sunt preluate din elementele cotidiene ale vieții din societate. Pe toate acestea le plasează sub perspectiva expresiei „ca și cum nu” (ὥς μὴ): „cei ce au femei să fie ca și cum nu ar avea; cei ce plâng să fie ca și cum n-ar plânge; cei ce se bucură ca și cum nu s-ar bucura; cei ce cum-pără ca și cum n-ar stăpâni; cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin” (7, 29b–31a). Aceste exprimări în perechi simetrice, au un puternic caracter retoric, și prin intermediul lor, apostolul definește raportarea creștinului la elementele constitutive ale lumii prezente, în lumina noii lui existențe eshatologice³⁷⁸.

Acest lucru nu înseamnă că ei nu se vor mai folosi de lucrurile lumii în continuare, ci utilizându-le pe mai departe – „ca și cum nu” –, atitudinea lor față de ele, este alta. Acestea, nu mai constituie un scop în sine, ci doar unul instrumental, care servește acestei existențe limitate. Astfel, creștinul este liber față de ele, iar nu rob acestora. Noua atitudine față de lume, este surprinsă foarte clar în a cincea ilustrație, prin folosirea expresiei ὥς μὴ καταχρῶμενοι (ca și cum nu s-ar folosi deplin), care nu implică o detașare totală față de lume, ci o utilizarea a ei cu măsură (nu deplin)³⁷⁹. Deși unii exegeți au văzut în această atitudine detașată față de lume, o influență a gândirii filosofice stoice³⁸⁰, totuși majoritatea cercetătorilor, au observat că atitudinea paulină față de lume, este radical diferită față de viziunea stoicilor³⁸¹. Fapt pentru care, afirmăm cu tărie că această perspectivă a raportării față de lume

mod prioritar la o Parusie iminentă, cât mai ales la noua calitate a timpului eshatologic în care trăiesc creștinii.

³⁷⁶ F. Wilbur Gingrich, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, p. 195.

³⁷⁷ C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 178.

³⁷⁸ Gordon Fee, *1 Corinthians*, coll. *New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1987, pp. 340.

³⁷⁹ John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, vol. 1, coll. *Christian Classics Ethereal Library*, Grand Rapids, 1999, pp. 584–585.

³⁸⁰ Will Deming, *Paul on marriage and celibacy: the Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2004, pp. 177–197. Autorul preia o serie de citate din surse stoice, care se aseamănă cu limbajul paulin din acest context.

³⁸¹ Gordon Fee, *1 Corinthians*, pp. 340.

și de autoritățile ei legale, nu diferă cu nimic față de cea propusă de același autor în pericopa din *Romani* 13, 1–7. La nivel contextual, se pot totuși identifica unele nuanțări, fiindcă în cazul de față, este din nou invocată perspectiva eshatologică, spre deosebire de cazul celor din Roma, unde Apostolul Pavel le vorbește strict în înțeles pământean.

Filipeni 3, 19–20: ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.

„Sfârșitul lor este pieirea, dumnezeul lor este pântecelul, iar slava lor, întru rușinea lor, ei pe cele pământești le cugetă. Căci pentru noi, cetatea noastră e de la-nceput în ceruri, de unde-L și așteptăm ca Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos”.

Sfântul Pavel amintește aici, tot în cheie eshatologică, despre sfârșitul rușinos al tuturor potrivnicilor credinței creștine, care prin faptele lor s-au răsturnat împotriva Crucii. Trupurile noastre trăiesc momentan în umilință, însă ele sunt chemate spre a fi transformate în slavă; însă cei care au abandonat Crucea încă din vremea aceasta, sunt destinați pieirii. Apostolul vorbește aici, împotriva celor care au mintea aplecată doar asupra lucrurilor pământești, de aceea el sintetizează învățătura în forma: „*cetățenia noastră este în ceruri*”. Iar pe seama versetelor 12–14, credem că filipenii, sunt considerați de apostol, împreună moștenitori cu dânsul a Împărăției Cerurilor. Sfântul Pavel este gata oricând să renunțe la cetățenia sa romană, și la toate seriile de privilegii ce decurgeau de aici, în schimbul cetățeniei eshatologice, pe care împreună cu filipenii o pregustă încă de aici, chiar dacă încă nu deplin. Așa cum cetatea Filipi, era deja o colonie a Imperiului Roman, întocmai și creștinii de aici, pot deveni colonie în Împărăția lui Dumnezeu, scăpând astfel și de jugul roman³⁸². Trei idei contextuale se degajă de aici.

În primul rând, actuala cetățenie creștină se derulează deja în Ceruri, unde putem simți prezența Domnului Iisus Hristos în mijlocul nostru. În al doilea rând, la revenirea Sa pe acest pământ, Domnul Iisus va transforma trupurile noastre în entități spiritualizate, în corpuri pline de slava lui Dumnezeu, Sfântul Pavel amintind aici despre umplerea de slavă a Trupului Mântuitorului Înviat, Cel Care a trecut prin umilința Crucii. Iar în ultimul rând, Hristos Domnul va face această transformare potrivit puterii Sale

³⁸² Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, coll. *New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1995, pp. 378–379.

asupra tuturor celor existente, arătându-și în felul acesta, suveranitatea și domnia, inclusiv asupra filipenilor, care-L recunosc pe El ca fiind Domn și Stăpân.

Chiar dacă limbajul folosit nu este cel clasic al Parusiei, ideea este implicit atinsă, fiindcă mai întâi așteptăm cu febrilitate revenirea Sa, apoi motivul indirect al acestei așteptări urgente, vizează fără îndoială momentul Parusiei, când Domnul nostru Iisus Hristos, va pune capăt tuturor relilor din lume³⁸³. Structura acestei secțiuni este fără îndoială apocaliptică, o viziune teologică în care Biserica este o colonie a Împărăției lui Dumnezeu în lume, ea așteptând cu fervoare întoarcerea Mântuitorului ei Iisus Hristos, Care o va elibera de chingile acestei lumi împovărătoare. Această eliberare va coincide cu transformarea Bisericii într-o entitate plină de slava Dumnezeului ei. Unii cercetători au presupus că aceste versete (3, 20–21) ar fi un posibil imn hristologic, temă recurentă în teologia Sfântului Apostol Pavel³⁸⁴, tocmai datorită densității de idei liturgico-dogmatice specifice creațiilor lirice³⁸⁵.

Prin urmare, pericopa aceasta datorită fundalului ei eshatologic, nu se contrazice cu nimic cu cea din *Romani* 13, 1–7 cum greșit susțin unii bibliști amintiți mai sus, aceasta din urmă, fiind preocupată strict de legiuitorii acestei lumi. În schimb, ele se armonizează reciproc, dovedind prin felul acesta, că ambele aparțin semnăturii aceluiași autor, adică Sfântul Apostol Pavel.

Galateni 1, 4: τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν.

„Cel ce S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre, ca să ne scoată din acest veac rău de acum, după voia Dumnezeului și Tatălui nostru”.

Contextul puțin lărgit, ni-l prezintă pe Apostolul Pavel, ca primind apostolia direct din Mâna Domnului Iisus, încredințându-i-se neamurile spre

³⁸³ Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, pp. 380–381.

³⁸⁴ Cătălin Varga, „The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2: 6–11. An Interrogation of the Paternity and Possible Solutions”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, no. 1, 2015, pp. 57–58. În această cercetare am afirmat că, Sfântul Pavel are o serie de astfel de creații poetice în cuprinsul Noului Testament (*Efesenii* 5, 14; *Colosenii* 1, 15–20; *1Timotei* 3, 16; *2Timotei* 2, 11–13; *Tit* 3, 4–7), pline de un substrat doctrinar, didactic și liturgic, ce însumează învățătura creștină primară cu privire la Persoana Domnului Iisus Hristos și a Bisericii creștine, adică a kerygmei apostolice în forma ei rudimentară.

³⁸⁵ Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, coll. *Word Biblical Commentary* 43, Word Books, Waco, 1983, pp. 168–169.

evangelizare. Aceasta deoarece detractorii săi din Galata, puneau la îndoială apostolatul său, de vreme ce nu a fost ucenic direct al Mântuitorului Iisus Hristos. În acest scenariu, el se apără, dovedindu-și apostolatul de drept divin. Câteva aserțiuni teologice importante marchează debutul acestei epistole: în primul rând, evanghelia sa este inspirată de la Dumnezeu, în al doilea rând, Iisus Hristos este Mântuitorul lumii, Care va aduce eliberarea de sub păcat iar în ultimul rând, acțiunea mântuitoare a Domnului Iisus este una eshatologică. Scriitorii creștini și iudei, au anticipat un timp viitor în care Dumnezeu va aduce un sfârșit răului din lume, luptându-Se pentru susținerea creației Sale (*Daniel* 7, 23–27; *4Ezra* 3, 1–5; *2Baruh* 1, 1–4), care deja a fost salvată prin Învierea Domnului Iisus³⁸⁶.

Funcția interpretativă este fără îndoială una hristologică (τοῦ δόντος ἐαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) pe fundal soteriologic (ὅπως ἐξέλῃται ἡμᾶς), unde verbul ἐξέλῃται care era des folosit în cercurile creștinismului primar (*Fapte* 7, 10; 12, 11; 23, 27; 26, 17), evocă ideea de răscumpărare, de izbăvire – nu de înlăturare a forțelor ostile, ci de izbăvire de sub dominarea lor³⁸⁷. Expresia ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ („ca să ne scoată din acest veac rău de acum”), a fost folosită de cercetarea modernă pentru a dovedi concepția Sfântului Pavel despre lume și autoritățile ei, care vine în contradicție cu perspectiva obedientă din *Romani* 13, 1–7. Fundalul care stă la baza acestei expresii, este unul vechitestamentar, din perioada celui de al doilea templu. În textul apocrif din *4Ezra* 7, 50 se spune explicit că Cel Preaputernic a creat două lumi – perspectivă respinsă de către saducheii, care tindeau să vadă doar timpul acțiunii lor, pe fondul răscoalei macabeilor și a domniei marelui preot și rege hasmodean Simeon. Datorită păcatului lui Adam, această lume devenise împovăraătoare, însă lumea care va veni, va elibera omenirea de păcatul ei (*4Ezra* 7, 12–13). De asemenea, textele de la Qumran, vorbesc în multe locuri, despre lumea aceasta ca fiind „o lume a slăbiciunii” (1Qr Hab 5. 7–8), în care Veliar – opozantul pe față al lui Hristos – domnește cu putere mare. Cu acest fundal în minte, Apostolul Pavel (deloc străin de mentalitatea iudaică) reface o paralelă în *Romani* 12, 2 unde îi îndeamnă pe creștinii din Roma, să nu se conformeze specificului acestei lumi³⁸⁸.

Așadar, nu există nici o contradicție internă în mesajul lui Dumnezeu, adresat Bisericii prin gura Apostolului Pavel, după cum pretind unii bibliști

³⁸⁶ James D. G. Dunn, John W. Rogerson, *Eerdmans Commentary on the Bible*, p. 1375.

³⁸⁷ Richard N. Longenecker, *Galatians*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 41, Word Books, Waco, 1990, p. 8.

³⁸⁸ Richard N. Longenecker, *Galatians*, pp. 8–9.

occidentali – ar fi chiar absurd să crezi că Sfântul Duh se autocontrazice! Atitudinea aceasta dumnezeiască de profil dual, este constantă: despărțirea de duhul acestei lumi păcătoase va spori și mai mult alipirea de lumea viitoare, în care Dumnezeu este Împăratul. Însă aceasta nu înseamnă că Biserica trebuie să se răscole împotriva autorităților civile aparținătoare acestei lumi, ci să încerce prin supunerea ei, atât timp cât nu se atentează la conștiința de bun creștin, să-i convertească și pe aceștia! Textul din *Romani* 13, 1–7 după cum spune și Părintele Profesor Stelian Tofană, este fără echivoc, creația Sfântului Pavel în colaborare cu Dumnezeu, Cel care îl asistă constant pe apostolul neamurilor. Acesta prezentându-ne la rece, una dintre preocupările Bisericii primare în materie de supunere față de autoritățile civile romane³⁸⁹.

5.4 RETORICA SUPUNERII ÎN ROMANI 13, 1–7

5.4.1 RETORICA EPISTOLEI CĂTRE ROMANI

(ANALIZĂ SECVENȚIALĂ³⁹⁰)

Sfântul Apostol Pavel se adresează în această epistolă creștinilor din Roma proveniți dintre neamuri (1, 1–13), folosindu-se în această scriere de categorialul retoricii antice: este inclusă diatriba prin intermediul unui dialog cu un iudeu imaginar (capitolele 2–4); începutul epistolei corespunde unei cuvântări orale de tipul *exordium* (1, 1–15) prin care oratorul își prezintă problemele; sfârșitul epistolei comportă tehnica unui *peroratio* retoric (15, 14–33); tranziția retorică către formatul unei pareneze formale în 12, 1: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. „Vă îndemn deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu; e închinarea voastră cea duhovnicească”, iar această tranziție este relaționată

³⁸⁹ Stelian Tofană, „Supunerea creștinilor față de stăpânirea Romană, după Rom 13: 1–7”, pp. 6–7.

³⁹⁰ În primul rând, trebuie subliniat faptul că vocabularul epistolei către Romani, este alcătuit din cele mai uzuale cuvinte, ceea ce face ca retorica epistolei să fie accesibilă oricărui cititor. În această scriere, Apostolul Pavel folosește un număr de aproximativ 3530 cuvinte, dintre care în jur de 3195 cuvinte (adică o rată de 91%) sunt simple, uzuale, pentru înțelesul tuturor. Așadar, subliniem din fașă, că nu avem de-a face cu o retorică sofisticată, limbajul elevat nefiind o prioritate în proclamarea Evangheliei. A se vedea Walter A. Jennrich, „Rhetoric in the New Testament: The Diction in *Romans* and *Hebrews*”, în *Concordia Theological Monthly*, vol. 20, no. 7, 1949, pp. 524–525.

cu temele teologice deja dezbătute în capitolele 1 și 6, cristalizându-se astfel argumentarea macrostructurală³⁹¹ a întregii epistole. Tranziționările retorice pauline, inspirate de Dumnezeu în epistola către Romani, au ca prim scop, introducerea unui nou material argumentativ, schimbând astfel subiectul discuției de până atunci, sau se adoptă un nou tren argumentativ. Ele pot fi întâlnite în texte ca 12, 1 (proaspăt amintit); 11, 25: Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ᾗτε [παρ'] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρως ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ „Dar ca nu cumva să vă socotiți pe voi înșivă înțelepți, nu vreau ca voi, fraților, să nu știți taina aceasta: lui Israel i s-a făcut împietrire în parte până ce întregul număr al păgânilor va fi intrat”; 15, 30: Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς[, ἀδελφοί,] διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν „Dar vă rog, fraților, pentru Domnul nostru Iisus Hristos și pentru iubirea Duhului, ca împreună cu mine să vă luptați în rugăciunile voastre către Dumnezeu pentru mine”; 16, 17: Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε ποιοῦντας, καὶ ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν. „Și vă rog, fraților, să vă păziți de cei care fac dezbinări și poticniri împotriva învățăturii pe care ați primit-o. Feriți-vă de ei”. Stilul general al acestor schimbări tematice poartă o amprentă unitară:

1) un verb la persoana I din acțiunea prezentă, care definește bucuria autorului cu privire la un anumit lucru, și care este de regulă Παρακαλῶ „*a îndemna, a urgenta, a exorta*”.

2) particula δὲ „*dar, însă*”.

3) destinatarii îndemnului, întotdeauna la acuzativ plural ὑμᾶς „*pe voi*”.

4) vocativul ἀδελφοί „*fraților*”.

³⁹¹ Pentru o introducere bine argumentată în tema analizei macrostructurale a Bibliei, a se vedea următoarea cercetare: Ioan Chirilă, „Structura literară eshatologică a Vechiului Testament. Analiza Macrostructurală”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, vol. 58, no. 2, 2013, p. 15: „Elementele concluzive ale analizei micro și macrostructurale degajă afirmații ce ne oferă posibilitatea să spunem că, în tradiția iudaică, scrierile s-au adunat mai întâi la Cortul Sfânt, apoi la Templu și că ele au fost rearanjate în cadrul reformelor lui David (este vorba aici de Torah și de Psalmi); în vremea lui Iosia (cele din perioada davidică la care se adaugă profeții) și în vremea lui Ezdra, care va prezenta lista scrierilor canonice. Acțiunile de reorganizare a textelor, dovedesc faptul că textul și mesajul său teologic este mult mai important decât variile abordări critice ale formei, paternității sau cronologiei. Analiza macrostructurală ne conduce la identificarea similarităților și a corespondențelor care marchează o continuă ascensiune de la pământescul din Facere 6, 2 la cortul nefăcut de mână, aceasta prin credință, ascultare și vedere, prin încredințarea continuă a faptului că Domnul vine”.

5) apel la autoritatea primită din partea Domnului pentru spusele ce urmează, introdus de prepoziția genitivală διὰ „prin, de la, pe baza”.

6) o frază prepozițională, introdusă de prepoziția genitivală ὑπὲρ „în folosul, în interesul”, statuând topicul atenționării (care poate lipsi în unele locuri).

7) atenționarea însăși, introdusă de particulele ἵνα „pentru că” și ὅτι „deoarece”, ocazional înlocuite de fraze la infinitiv³⁹².

În partea de *exordium* a epistolei către Romani (1, 1–17), oratorul stabilește credențiale, care mai târziu vor garanta mesajul său, ca fiind acceptat de public. Autobiografia greco-romană va domina această parte, asigurând astfel persuadarea interpersonală, care va facilita deschiderea audienței pentru partea următoare a discursului, cea argumentativă și deliberativă. Toate acestea sunt îndeplinite prin formula de adresare (1, 1–7), prin sintagma de mulțumire (1, 8–12) și prin formula de divulgare din 1, 13: οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἄγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προεθέμην ἔλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν „Fraților, nu vreau să nu știți că de multe ori mi-am pus în gând să vin la voi – dar până-acum am fost împiedicat – pentru ca și-ntr-o zi să am vreo roadă ca și-ntr-o zi celelalte neamuri”, ce servește ca o tranziție către corpul epistolar în sine. Prin acest prolog convențional, Apostolul Pavel, începe din 1, 1–7 să creeze o relaționare cu cititorii săi, bazată pe retorică, prin intermediul încredințării reciproce în slujba Domnului Iisus Hristos. Practic, retorica acestui *exordium* își propune să-i convingă pe cititori, că mesajul epistolei este unul cu autoritate de la Dumnezeu³⁹³.

Prima argumentare construită retoric, este pericopa (1, 16–32) care prezintă o listă de vicii umane, având drept scop evanghelizarea celor pătimiși de orice fel, așadar avem de-a face cu o structură parenetică. Proclamarea mâniei lui Dumnezeu peste cei ce săvârșesc astfel de grozăvii, facilita pocăința și convertirea, acesta fiind probabil și scopul autorului³⁹⁴. Bucata de text 1, 16–17:

³⁹² Jack T. Sanders, „The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 81, no. 4, 1962, pp. 349–350.

³⁹³ Neil Elliott, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, vol. 45, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990, pp. 70–72.

³⁹⁴ Această argumentare paulină din *Romani* 1–2 ne ajută să înțelegem mai bine metoda retorică folosită de apostol și în corespondența cu tesalonicenii. Argumentarea este vehementă, precum este și omiletica Sfântului Pavel, care mai degrabă caută să convingă decât

„Că eu nu mă rușinez de Evanghelia lui Hristos; pentru că ea este putere a lui Dumnezeu spre mântuire tot celui ce crede, întâi iudeului și de asemenea elinului. Căci în ea, dreptatea lui Dumnezeu se descoperă din credință spre credință, așa cum este scris: Iar dreptul din credință va trăi”;

este privită de unii specialiști ca fiind o tehnică *mașal* – adică, deși trimiterea evidentă este către profetul Avacum, se pare că apostolul se gândea mai mult la *Psalmul* 98, 2³⁹⁵: „Cunoscută Și-a făcut Domnul mântuirea, înaintea neamurilor Și-a descoperit *dreptatea*”. Dar evident, este o simplă teorie postmodernă.

Cu privire la partea de *peroratio* (15, 14–32), aceasta alături de *exordium* (1, 1–17), confirmă caracterul parenetic al întregii epistole care se deschide și se închide prin analogii oratorice. În partea aceasta a discursului său, Sfântul Pavel reiterează tema obligativității slujirii evangheliei (1, 13–14; 15, 16). De asemenea, tema puterii Sfântului Duh care a facilitat răspândirea creștinismului în întreaga lume, ca lucrare împlinită a Domnului Hristos (1, 16; 15, 17–20). Unii bibliști cred că aici, și nu în 1, 11–15, se află indicii cu privire la scopul epistolei către Romani: comunitatea din Roma nu este ultima țintă misionară paulină, ci servește ca intermediar pentru un țel mult mai îndepărtat. Apostolul Pavel declară faptul că obligația sa apostolică, este relaționată nu doar față de munca sa precedentă ci și de cea viitoare din vest (15, 15b–16; 15, 17–21; 15, 22–24), pe care cu siguranță Dumnezeu i-a așezat-o pe suflet. Practic, scopul îndepărtat al acestei epistole, a fost acela de a se prezenta creștinilor din Roma, ca fiind trimis de Dumnezeu în această călătorie misionară, în ideea de a-și pregăti apropiata sa vizită și de a le cere sprijin financiar pentru următoarea călătorie misionară³⁹⁶. Acest *peroratio* are fără îndoială o funcție recapitulativă, aici în acest punct când se împlinesc cele expuse în *exordium*, Sfântul Pavel se vede liber să amintească despre viitoarea sa călătorie misionară în Spania³⁹⁷, la care Dumnezeu nu l-a mai trimis, din motive neștiute de noi. În acest sens, v. 22 joacă rolul de tranziție de la structura epistolară la prezentarea intenției viitoarei călătorii misionare: „E pricina pentru care am și fost de multe ori împiedicat să vin la voi”. Atipic

să informeze. A se vedea Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, pp. 31–32.

³⁹⁵ Robert G. Hall, „Paul, Classical Rhetoric, and Oracular Fullness of Meaning in Romans 1:16–17”, în vol. *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*, (S. Porter, B. Dyer eds), Cambridge University Press, Cambridge, 2016, p. 178.

³⁹⁶ D. A. Carson, Douglas J. Moo, *Introducere în Noul Testament*, trad. de Dinu Moga, Editura Făclia, Oradea, 2007, p. 463.

³⁹⁷ Neil Elliott, *The Rhetoric of Romans*, pp. 86–91.

structurii retorice antice rigide, autorul interpune planurile sale misionare, în mijlocul structurii de *peroratio* astfel încât, concluziile sale emoționale, pline de pathos, să le amâne până în punctul lui 15, 30–33:

„Dar vă rog fraților, pentru Domnul nostru Iisus Hristos și pentru iubirea Duhului, ca împreună cu mine să vă luptați în rugăciunile voastre către Dumnezeu pentru mine, ca să scap de necredincioșii din Iudeea și ca slujirea mea la Ierusalim să fie bineprimită de către sfinți, așa ca prin voia lui Dumnezeu să vin la voi cu bucurie și-n mijlocul vostru să-mi iau oarecare odihnă. Iar Dumnezeuul păcii să fie cu voi cu toți. Amin!”

Unii bibliști spun că și bucata de text din 16, 17–19 poate de asemenea fi privită ca un *peroratio*³⁹⁸. Însă acest din urmă *peroratio* este concluzia pentru partida minoritară a „celor slabi”, adică iudeo-creștinii temători de Dumnezeu, ritualiști; în timp ce primul *peroratio* este concluzia adresată partidei majoritare a „celor tari”, care sunt creștinii proveniți dintre neamuri³⁹⁹.

³⁹⁸ Ben Whiterington III, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2004, p. 350.

³⁹⁹ Există o adevărată dezbateră în lumea biblică cu privire la soluționarea celor două partide prezente în Biserica din Roma, numite de Apostolul Pavel cu titlul sugestiv de „cei tari/cei slabi”. Prima abordare propune ipoteza conform căreia cei „slabi” erau legaliști care considerau că pot să-și câștige mântuirea prin fapte personale, imaginându-și că abținerea lor de la consumul de carne și vin și celebrarea anumitor zile, ar avea o anumită valoare în ochii lui Dumnezeu. Obiecția cea mai pertinentă acestei abordări, este atitudinea Apostolului Pavel față de legaliști. În epistola către *Galateni* el are o reacție foarte virulentă la adresa lor. Cei care cred că se pot mântui prin faptele Legii nu mai sunt creștini. Pe când în pasajul din *Romani*, Apostolul Pavel nu aduce în discuție tema aceasta, ci manifestă o atitudine mult mai blândă și conciliantă. A doua abordare afirmă că cei „slabi” și cei „tari” s-au divizat în urma disensiunilor provocate de consumul de carne jertfit idolilor, făcând referire la o situație similară (*ICorinteni* 8–10). Nu ne este greu să ne imaginăm o situație în care cei „slabi”, de frică să nu consume carne sacrificială idolilor în prealabil, cum era cea mai mare parte ca cărnii vândute în piețe, aleg să nu mai mănânce carne deloc. Același principiu poate fi aplicat și consumului de vin. Cu toate că există mai multe asemănări între cele două pasaje, sunt și deosebiri fundamentale. Prima dintre ele, este lipsa utilizării lui εἰδωλόθυτος (*jertfit idolilor*), ceea ce semnifică problema fundamentală a situației corintenilor. Un al doilea argument împotriva acestei teorii, este faptul că ceremonia anumitor zile, nu poate fi inclusă în acest cadru de lucru. Și în al treilea rând, Sfântul Pavel nu consideră greșită în sine conduita celor „tari”, decât atunci când are un efect negativ în raport cu ceilalți creștini. A treia sugestie, propune ipoteza că abținerea de la carne și vin, era o formă de post a creștinilor evrei, pentru exprimarea amărăciunii legate de necredința majorității evreilor, un post pe care creștinii neevrei nu-l practicau. Un post similar a fost practicat de farisei după distrugerea Templului din Ierusalim. Totuși, *Romani* 14, 1–15 nu oferă suport valid pentru o astfel de teorie, și astfel pare puțin probabilă. A patra abordare sugerată, este că abținerea de la carne și vin era un

După această primă argumentare cu privire la asemănarea de nesuferit (1, 18–32) urmează o parte secundă a aceleiași argumentări (2, 1–16) cu privire la critica neamurilor. Urmează argumentarea secundă în care este recenzată învățătura iudaică (2, 17–3, 20), la care este adăugată o recapitulare și o expandare a lui *propositio* unde se subliniază dreptatea lui Dumnezeu independentă de cerințele Legii (3, 21–31). Planul retoric însumează în cele imediat următoare, o serie întreagă de argumente privitoare la personajul Avraam ca tată al celor îndreptați prin credință; comparația dintre primul și ultimul Adam; Întruparea lui Hristos face ca sistemul legalist iudaic să nu mai aibă importanță mântuitoare; viața întru Duhul Sfânt reprezintă adevărata libertate a creștinismului; viața în Hristos este plină de slavă; dreptatea lui Dumnezeu determină și viitorul lui Israel; viața jertfelnică este viața plină de iubire; supunerea față de autorități este motivată de actul iubirii; greșeala celor slabi și a celor tari (4, 1–15, 13). Urmează primul *peroratio* (15, 14–21) care precizează apostolia neamurilor; după care avem de-a face cu dezvăluirea noilor planuri misionare, tema Parusiei și cel de-al doilea *peroratio* (15, 22–33). Totul se încheie printr-o scrisoare de recomandare și reconciliere⁴⁰⁰ (16, 1–27). În cele ce urmează, vom analiza doar câteva secvențe retorice, alese secvențial, ca la final să ne ocupăm cu analizarea dimensiunii retorice a pericopei supunerii față de autorități (*Romani* 13, 1–7). Prin urmare,

post, dar scopul său era disciplinarea trupului. Utilizarea termenilor *κοινός* (*necurat*) în 14, 14 și *καθαρός* (*curat*) în 14, 20 pare să indice totuși altceva, în special în lumina versetului din 14, 15. O a cincea perspectivă sugerată, este că abținerea de la carne și vin, era o practică adusă din diferite curente religioase sau filosofice. În perioada Antichității, existau mai multe curente care accentuau vegetarianismul și considerau uciderea animalelor ca fiind nenaturală și profanatoare. Abținerea de la vin nu era așa de răspândită, dar se practica în suficiente grupări, pe motivul că rațiunea și mintea umană trebuie utilizată pentru scopuri mai înalte decât intoxicările bahice. Nu găsim argumente în favoarea ceremoniilor, atunci când privim textul prin teoria aceasta. A șasea posibilitate sugerată, este că slăbiciunea celor „slabi” consistă în continuarea supunerii literare față de Legea ceremonială a Vechiului Testament, dar într-un mod diferit față de iudaizantii din Galatia. Ei nu considerau că-și câștigă mântuirea sau îl îndatorează cumva pe Dumnezeu, ci aceștia nu puteau să renunțe la practicarea Legii având o conștiință curată. Ei nu se puteau disocia de distincția între alimente curate sau necurate, de păstrarea Șabatului sau a altor zile speciale. Credem noi, în contextul tensiunilor dintre creștinismul și iudaismul secolului I, că aceasta este cea mai plauzibilă ipoteză de lucru. A se vedea C. E. B. Cranfield, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, T&T Clark International, London, 2004, pp. 690–696; Mark Reasoner, *The Strong and The Weak: Romans 14:1–15:13 in context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 5; Robert J. Karris „Romans 14:1–15:13 and the occasion of Romans”, în *The Romans Debate*, (Karl P. Donfried ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 1991, pp. 66–70.

⁴⁰⁰ Ben Whiterington III, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, pp. 84–402.

structura retorică a epistolei către Romani, conform cercetătorilor⁴⁰¹ (Jewett, Talbert, Reid, Whiterington), este încă în plină dezbateră, oferindu-ni-se trei modele standard:

I

1. *Exordium* (1, 1–12)
2. *Narratio* (1, 13–15)
3. *Propositio* (1, 16–17)
4. *Probatio* (1, 18–15, 13)
5. *Peroratio* (15, 14–16, 24)

II

1. *Exordium* (1, 8–15)
2. *Transitus* (1, 16–17)
3. *Narratio* (1, 18–3, 20)
4. *Propositio* (3, 21–31)
5. *Probatio* (4, 1–11, 36)
6. *Paraenesis* (12, 1–15, 13)
7. *Peroratio* (15, 14–33)

III

1. Salutări epistolare (1, 1–7)
2. *Exordium* (1, 8–10)
3. *Narratio* (1, 11–15)
4. *Propositio* (1, 16–17)
5. *Probatio* (1, 18–8, 39 – conținând opt argumente)
6. *Refutatio* (9, 1–15, 13 – cu încă patru argumente)
7. *Peroratio* (15, 14–21)
8. *Appendix* (15, 22–16, 27 – în care sunt cuprinse câteva dezvăluiri privitoare la viitoarea călătorie misionară a autorului, salutări epistolare finale și o binecuvântare).

Pericopa din 2, 1–16 este cunoscută în limbajul de specialitate sub numele de „retorica apostrofei”. Conexiunea logică dintre 1, 32: „care, deși au cunoscut dreptatea lui Dumnezeu, că adică cei ce fac unele ca acestea sunt vrednici de moarte, nu numai că le fac, dar le și încuviințează celor ce le fac” și 2, 1 este

⁴⁰¹ Andries Snyman, „Persuasion in Romans 5:12–21”, în *HTS Theologies Studies*, vol. 72, no. 3, 2016, pp. 2–3.

una complicată de proximitatea apostrofei către evrei din 2, 17: „Dar dacă tu te numești iudeu și te reazemi pe Lege și te lauzi cu Dumnezeu...”. Nu știm cu siguranță dacă în 2, 1 se face referință la evrei sau la cum este relaționată descrierea comportamentelor păgâne nefirești cu acțiunea judecării din 2, 1; sau care este forța conjuncției coordonatoare $\Delta\iota\omicron$ „pentru aceasta” din acest context. De asemenea, nu știm dacă adresarea individuală din 2, 1 poate face referire la grupul de oameni acuzați în 1, 18–32 sau se face distincție de aceștia⁴⁰². Unii cercetători susțin că întreaga secțiune din 1, 18 – 3, 20 este o argumentare adresată împotriva iudeilor, spre beneficiul audienței neamurilor păgâne. Argumentarea lor este aceasta: Sfântul Pavel începe cu retorica lui *captatio benevolentia* în care afirmă că toți păgânii stau sub semnul mâniei lui Dumnezeu; textul din 1, 32 servește ca o tranziție în care se afirmă că atât păgânii cât și iudeii necredincioși sunt pasibili de pedeapsă divină; textul din 2, 1–16 pregătește terenul adresării directe către evrei; pericopa 1, 32 – 2, 16 este țelul argumentării pauline, teologie inspirată de Dumnezeu, prin care se arată că iudeul care judecă păcatele neamurilor, se află în exact aceeași condiție păcătoasă ca și cel pe care-l judecă; evreul amintit în 1, 17 poate sta ca și concluzie a celor afirmate. Cu alte cuvinte, întreaga pericopă din 1, 18 – 3, 20 afirmă clar, că tot omul este păcătos, inclusiv iudeul – acesta în schimb, necesită o amplă campanie de convingere asupra stării lui nefericite, datorită autosuficienței păguboase⁴⁰³. Așadar „retorica apostrofei”, este îndreptată atât împotriva păgânului dar mai ales împotriva evreului autoreferențial.

Pericopa 1, 32 – 2, 16 poate fi socotită de asemenea și o veritabilă diatribă dumnezeiască, așezată pe buzele Apostolului Pavel, căci Dumnezeu, după cum vedem, se folosește de știința retorică a vremii, pe care El a îngăduit-o în istorie, cu scopul de a facilita nemuritoarea Sa Evanghelie. Diatriba este un procedeu retoric, prin care se fac anumite adresări vocative către un interlocutor imaginar. Caracteristica diatribei antice, viza adresarea la persoana a II-a singular (asemănător cazului nostru din *Romani* 2, 17) ca și când autorul vorbește direct cu această persoană imaginară, uitând intenționat că de fapt se adresează publicului larg. În modul cel mai frecvent, *apostrofa* apare în cadrul discursului imaginar, de aceea avem de-a face cu o schimbare de discurs, nu cu o schimbare de temă. Apostrofa vine ca un răspuns la poziția bine definită a interlocutorului, conform binecunoscutului exemplu antic al filozofului Seneca, ce argumenta prin intermediul *apostrofei* despre

⁴⁰² Neil Elliott, *The Rhetoric of Romans*, p. 119.

⁴⁰³ Daniel Fraikin, „The Rhetorical Function of the Jews in Romans”, în vol. *Anti-Judaism in Early Christianity: Paul and the Gospels*, (Peter Richardson, David Granskou eds.), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1986, pp. 96–97.

cruzimea gladiatorilor și despre luptele lor sângeroase⁴⁰⁴. În textul din 2, 1 se observă cel mai bine retorica diatribei:

Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων „Pentru aceea, o, omule, oricine-ai fi tu, cel care judeci, ești fără cuvânt de apărare: fiindcă în ceea ce pe altul îl judeci, pe tine însuși te osândești, căci aceleași lucruri le faci și tu, cel care judeci”.

Diatriba este dată de adresarea ipotetică „*oricine-ai fi tu, cel care judeci*”, care face referire la figura amintită în finalul textului din 1, 32. Diatriba invocată, subliniază ipocrizia celui în cauză (2, 3) – roadă a lipsei sale de pocăință (2, 5); în punctul acesta, diatriba este temporar întreruptă până către textul din 2, 17 unde este reluată. Unii cercetători spun că tehnica diatribei se inspiră din discursurile lui Socrate, care se adresau și maselor needucate⁴⁰⁵. Alții afirmă faptul că diatriba lui Epictet se aseamănă ca stil cu structura capitolului 2 din Romani, crezându-se că Sfântul Pavel a stat drept paradigmă diatribei lui Epictet⁴⁰⁶ (55–135 d.Hr). Însă noi ne-am poziționat foarte limpede, nu excludem din vedere faptul că Apostolul Pavel n-ar fi cunoscut cercetările filozofilor mai sus menționați, însă tot ceea ce el scrie sau rostește, sub formă retorică sau nu, are pe Dumnezeu ca unică sursă revelațională – de aceea, focusarea nu trebuie să cadă pe om, căci acesta este doar instrumentul prin care Creatorul își actualizează lucrarea de mântuire. Nouă, celor care înțelegem acest adevăr, ne revine sarcina de a-L ruga pe Dumnezeu, să ne facă vase alese prin care El să-Și manifeste slava, conlucrând cu Milostivul, spre mântuirea semenilor noștri.

Sunt de asemenea, unii cercetători care spun că retorica argumentării pauline din primele două capitole ale epistolei, împrumută mult din caracteristica ideatică a epistolarului tesalonician. Propaganda iudeo-elenistică, făcea abuz de reflecțiile stoice privitoare la capacitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Potrivit acestora, fiecare om poate ajunge la cunoașterea divinului numai prin intermediul rațiunii. În opoziție cu gândirea filozofică stoică, Apostolul Pavel nu acceptă doar rațiunea în procesul cunoașterii lui Dumnezeu, mai mult decât atât, el afirmă că viciile naturii umane, împiedică adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu (*Romani* 1, 19. 25. 28). Condiția umană

⁴⁰⁴ Stanley Kent Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, coll. *Society of Biblical Literature Dissertation Series*, vol. 57, Scholars Press, Chico, 1981, pp. 85–87.

⁴⁰⁵ Stanley Kent Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, p. 17.

⁴⁰⁶ Runar M. Thorsteinsson, *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*, Almqvist&Wiksell Press, Stockholm, 2003, p. 130.

decăzută atrage asupra ei mânia lui Dumnezeu (*Romani* 1, 23–32; 2, 2). Însă bunătatea lui Dumnezeu, îi oferă omului păcătos posibilitatea pocăinței (*Romani* 2, 4) spre a scăpa de judecata lui Dumnezeu prin Jertfa Domnului Iisus Hristos Care restaurează condiția umană (*Romani* 2, 15–16). Descrierea pe care Sfântul Pavel o face creștinilor, în textul din *1 Tesaloniceni* 1, 6 potrivit căreia, aceștia s-au făcut urmăritori ai Domnului cu toată bucuria, arată că, asemenea convertirii la doctrina filozofică, care se face cu toată ființa, și convertirea tesalonicenilor la doctrina creștină, este de aceeași natură. Țelul unei astfel de convertirii depline, este trăirea efectivă sub pronia Sfântului Duh⁴⁰⁷ (*Romani* 8, 29).

Pericopa din *Romani* 5, 12–21 este o mostră de retorică persuasivă. Cercetătorii includ această pericopă în structura lui *probatio*. Ea începe cu un discurs continuator dat de v. 12 prin prepoziția în acuzativ Διὰ τοῦτο „de aceea”, care se leagă de bucata de text din 5, 1–11 și se încheie cu clauza hristologică (*Christi clausula*) din 5, 21: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν „prin Iisus Hristos Domnul nostru”. Textul imediat următor din 6, 1 începe printr-o întrebare retorică de genul Τί οὖν ἐποῦμεν „Ce vom spune atunci?”. Ultima dată când autorul folosește persoana I plural, este la finele pericopei precedente (5, 11) iar antiteza dintre „unul” și „mulți” continuă de-a lungul pericopei, așadar avem în ecuație, și repetiția retorică folosită pentru întărirea argumentației. Strategia retorică dominantă în această pericopă este persuasiunea, arta de a-i convinge pe ascultători cu privire la faptul că Hristos este Stăpân peste toate, căci numai El a frânt puterea morții⁴⁰⁸. Versetele 1–11 folosesc persoana I plural, pentru a descrie experiența comună a tuturor creștinilor („noi suntem...”). Textul din 5, 1: „Așadar, fiind noi îndreptățiți din credință, pace avem cu Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos”, din punct de vedere retoric, este numit *transition* – o formulă ce reia sumar ceea ce s-a spus deja detaliat, anunțând și ceea ce urmează a fi dezbătut. Astfel de sumare similare numite retoric *transitio* se mai găsesc și în *Romani* 3, 23 sau 8, 1⁴⁰⁹.

Pentru a descrie procesul transformării gândirii creștine, Sfântul Pavel se folosește și de retorica comparației οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ „mai mult decât atât, chiar și...”, pentru a realiza tranziția de la afirmația inspirațională „ne

⁴⁰⁷ Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, pp. 28–33.

⁴⁰⁸ Andries Snyman, „Persuasion in Romans 5:12–21”, pp. 2–3.

⁴⁰⁹ Michael R. Cosby, „Paul’s Persuasive Language in Romans 5”, în vol. *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, (Duane F. Watson ed.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, pp. 212–213.

lăudăm în nădejdea slavei lui Dumnezeu” din 5, 2 la cea puțin atipică „*dar și în necazuri ne lăudăm*” din 5, 3. În loc să spună simplu „*ne lăudăm în necazuri căci acestea întăresc caracterul*”, apostolul Pavel folosește retorica *gradației* pentru a construi un șir de afirmații. Fiecare afirmație din versetele 4–5 începe cu conjuncția coordonativă δὲ „iar...”, bazându-se pe verbul *κατεργάζομαι* „a lucra” din v. 3. Retorica acestei gradații inspirate, comportă următoarea structură:

- (5, 3) Și nu numai atât, dar și în necazuri ne lăudăm, *bine știind că necazul lucrează răbdare*,
- (5, 4) *iar* răbdarea, încercare, *iar* încercarea, nădejde.
- (5, 5) *Iar* nădejdea nu face de rușine...

Marele retor antic, Quintilian, numește această tehnică retorică *gradatio*, spunând că aceasta însumează o serie de clauze ce sunt completate de către același verb, și care ele însele pot sta independente de restul frazei (*Institutio Oratoria*, 9.3.62). Prin folosirea *gradației*, Sfântul Pavel nu doar că se concentrează pe detaliul unui conținut important, ci pur și simplu implementează o tactică retorică persuasivă. După demonstrația retorică a importanței suferinței în viața creștinului de rând, Apostolul Pavel întărește cele afirmate cu ajutorul unei *metafore* puternice din 5, 5: ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν „*pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Cel Sfânt care ni s-a dat*”. Tehnica retorică ce dă naștere acestei puternice metafore se numește *catahreza* – adică folosirea improprie a unui cuvânt, figură de stil la care se recurge datorită lipsei cuvântului exact care să definească profunzimea a ceea ce se dorește a fi expus (un astfel de exemplu avem în *Matei* 4, 5 prin expresia *aripa Templului*⁴¹⁰). Această *catahreză* adică verbul ἐκκέχυται „*vărsat*”, este folosită de Apostolul Pavel pentru a exprima prin cuvinte improprie, pe fondul lipsei unora mai puternice, bogăția lucrării Sfântului Duh în inimile credincioșilor⁴¹¹. Mai concret, noi credem că așa l-a inspirat Dumnezeu să spună (nu știm sigur dacă pe el sau pe tahigraful său Tertius, cel care îi scrie în limba greacă epistola – *Romani* 16, 22), cert este că ambii s-au lăsat modelați de voia lui Dumnezeu, de aceea epistola către Romani, ca toate celelalte de altfel, este încă atât de vie chiar și pentru un creștin de secol XXI.

Semnificația pivot a lui *Romani* 5, este polemica hristologică. Bibliștii se

⁴¹⁰ Vasile Gordon, Adrian Ivan, Nicușor Beldiman, *Omiletica*, pp. 472–473.

⁴¹¹ Michael R. Cosby, „Paul’s Persuasive Language in Romans 5”, pp. 214–215.

întreabă dacă acest capitol, corespunde cu structura juridic argumentativă din primele patru capitole, coroborat cu teza justificării prin credință, despre care se crede că ar fi centrul propovăduirii Sfântului Pavel. Sau, acest capitol aparține mai degrabă capitolelor 6–8 care sunt o expozițiune a noii vieți în Hristos, astfel încât primele patru capitole să fie un preambul al tacticii contra-argumentative împotriva iudaismului, deci un subsidiar al teologiei pauline revelate de Dumnezeu pentru mântuirea noastră. Dilema se consumă fie în punctul în care Sfântul Pavel este mai aplecat limbajului juridic, legalist iudaic; fie se află în parametrii mistici participativi ai limbajului religios elenistic⁴¹².

Pericopa din *Romani* 7 este construită întreagă pe retorica impersonării sau *prosopopoia*, o tehnică retorică greco-romană ce ilustrează cu vivacitate un discurs deliberativ. Tehnica în sine ea, presupune asumarea unui rol pe care oratorul îl impersonează spre a fi jucat, fără a fi anunțat că urmează, ci sunt suficiente inflexiunea tonalității și mimica coresponzătoare semnălării rolului (Quintilian, *Institutio Oratoria*, 9.2.37). Însă nouă ne scapă aceste nuanțe, datorită absenței autorului din mijlocul nostru. Personajul invocat de autor în 7, 7–13 este Adam cel istoric, a cărui importanță tematică, a fost deja dezbătută în pericopa 5, 12–21. Din perspectivă retorică, *prosopopoia* este considerată cea mai fină abilitate retorică, ea nefiind la îndemâna oricărui orator; cu ajutorul ei sunt invocate calități abstracte (faima sau virtutea – în cazul Sfântului Pavel, harul și păcatul), introduse în format dialogic, dar și narativ la persoana I (Quintilian, *Institutio Oratoria*, 9.2.37). În cazul lui *Romani* 7 *prosopopoia* este introdusă printr-o narațiune la persoana I singular⁴¹³ (ἐγὼ „eu”). Cu privire la identificarea acestui personaj misterios definit prin pronumele personal „eu”, Sfântul Ioan Gură de Aur, care era un bun cunoscător al retoricii antice, ne spune că avem de-a face aici cu o impersonare retorică, și că acest enigmatic „eu” nu se referă la creștinism în general, nici la statutul de creștin al Sfântului Pavel, ci la cei care au trăit înaintea primirii Legii mozaice și la cei ce au fost în necunoașterea ei, adică la neamuri și la iudeii care nu-L cunosc pe Domnul Iisus Hristos⁴¹⁴. Cercetătorul S. Stowers, în același asentiment, identifică în textul din 7, 7–25 formula retorică numită *prosopopoia* – adică atunci când un autor așează cuvintele lui pe buzele altor persoane, un procedeu inedit pe care C. Cranfield îl plas-

⁴¹² Neil Elliott, *The Rhetoric of Romans*, pp. 225–226.

⁴¹³ Ben Witherington III, *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*, Cascade Books, Eugene, 2009, pp. 132–133.

⁴¹⁴ Ioan Gură de Aur, *Omilii la epistola către Romani*, trad. de Teodosie Atanasie, Editura Christiana, București, 2005, pp. 102–110.

ticizează astfel: „experiența generală a creștinilor întrepătrunsă cu autobiografia paulină”⁴¹⁵.

Fără îndoială, acest pronume personal a ridicat numeroase semne de întrebare în istoria exegezei textuale. Conflictul dintre legea minții și legea trupului este descris de apostol prin aceste două clauze la infinitiv din: θέλω („a vrea”) și κατεργάζομαι („a lucra”⁴¹⁶). În acest presupus dialog al Sfântului Pavel, personificarea păcatului (ἁμαρτία) este cristalizată sub forma acestui interactiv omolog retoric: „eu”, pe care specialistul în retorică biblică, B. Witherington⁴¹⁷ îl propune sub registrul a opt sentințe. Spuneam despre *Egō* că a reprezentat o piatră de poticnire de-a lungul timpului, unii exegeți au văzut în acest „eu” atât de prezent în corpul celui de-al 7-lea capitol (v. 9, 10, 14, 17, 20, 24, 25), o vorbire autobiografică a marelui apostol (incluzându-și copilăria și inocența)⁴¹⁸, alții consideră că *Egō* este conștiința pre-creștină a Sfântului Pavel *versus* a ceea ce devine apostolul nostru ceva mai târziu⁴¹⁹. Un alt posibil răspuns este oferit de către biblistul J. Dunn⁴²⁰ prin analogia cu Adam⁴²¹ și cu păcatul care înșeală (7, 11) – același verb prezent și în *Facerea* 3, 13; însă atât bibliștii E. Käsemann cât și J. Fitzmyer resping această ipoteză⁴²². Într-un sens mai larg, *Egō* reprezintă

⁴¹⁵ Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, Yale University Press, New Haven and London, 1994, pp. 16–21; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 1, coll. *International Critical Commentary*, T.&T. Clark Limited, Edinburgh, 1975, pp. 344–346.

⁴¹⁶ Jae Hyun Lee, *Paul's Gospel in Romans. A Discourse Analysis of Rom. 1:16 – 8:39*, coll. *Linguistic Biblical Studies*, vol. 3, E. J. Brill, Leiden/Boston, 2010, p. 364.

⁴¹⁷ Ben Witherington, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, p. 187:

- (1) *Egō* este expus aici cu tentă autobiografică și se referă la experiența creștină paulină
- (2) *Egō* se referă la experiența precreștină a Sfântului Apostol așa cum este ea înțeleasă în momentul de față
- (3) *Egō* concretizează iudeii neîncreștinați priviți dintr-o optică paulină
- (4) *Egō* descrie modul în care iudeii sunt priviți de către creștini
- (5) *Egō* se referă la experiența precreștină a Sfântului Apostol așa cum a înțeles-o el atunci
- (6) *Egō* se referă la creștinii „trupești, carnali”
- (7) *Egō* reflectă experiența creștinilor în general
- (8) *Egō* reprezintă imaginea persoanei supusă păcatului însă aflată în punctul conversiei sale.

⁴¹⁸ F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1985, pp. 147–149.

⁴¹⁹ Gerd Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, pp. 234–243; Franz Jehan Leenhardt, *The Epistle to the Romans. A Commentary*, James Clarke and Company Limited, Cambridge, 2002, p. 180.

⁴²⁰ James D. G. Dunn, *Romans 1–8*, pp. 404–406.

⁴²¹ Markus Öhler, *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, pp. 31–34.

⁴²² Ernst Käsemann, *An die Römer*, coll. *Handbuch zum Neuen Testament 8a*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1973, p. 196; Joseph Fitzmyer, *Romans*, coll. *The Anchor Yale Bible*, vol. 33,

experiența fiecărui om care s-a confruntat cu păcatul⁴²³, o perspectivă ce poate fi declinată în mai multe direcții: „umanitatea coruptibilă față în față cu Legea Mozaică” sau „omul, urmașul lui Adam”, având în consecință aceeași etichetă, dimensiunea istorico-cosmică⁴²⁴.

Biblistul catolic J. Fitzmyer concluzionează întărind ideea potrivit căreia, în imaginea vorbitorului, se află întreaga omenire supusă păcatului și care se confruntă cu preceptele mozaice – însă privită din perspectiva creștinului botezat: „când eram în trup” (7, 5) respectiv „dar acum ne-am desprins de lege” (7, 6⁴²⁵). Cu privire la „legea minții” (*nous*⁴²⁶) din vv. 23, 25, și aceasta se găsește sub imperiul păcatului, de aceea este imperios necesară convertirea ei (12, 2). Conform textului din (7, 10) ceea ce inițial a fost dat „pentru viață”, s-a transformat ușor în „pentru moarte”; spre a sublinia faptul că Legea definește păcatul, versetele vin într-o apărare a Legii, așadar scopul ei dar și rezultatele sunt evidente⁴²⁷. Însă adevărata temă este „viața sub Lege”⁴²⁸ prezentată

Doubleday, New York, 1993, p. 464. Aceștia desmint teoria lui J. Dunn pe baza faptului că în textele din *Facerea* 2, 16–17 și *Facerea* 3, 2–3 nu este vorba despre o promisiune a vieții, precum ne sugerează *Romani* 7, 10 – ci despre o prevenție a morții.

⁴²³ Brendan Byrne, *Romans*, coll. *Sacra Pagina*, vol. 6, The Liturgical Press, Collegeville, 1996, p. 217; D. H. Campbell, „The Identity of Εἷς in Romans 7: 7–25”, în vol. *Studia Biblica 1978: Sixth International Congress on Biblical Studies*, (E. A. Livingston ed.), JSOT Press, Sheffield, 1980, pp. 57–64; Robert H. Mounce, *Romans*, coll. *New American Commentary*, vol. 27, Broadman&Holman, Nashville, 1995, pp. 167–168.

⁴²⁴ Paul J. Achtemeier, *Romans*, coll. *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching & Preaching*, John Knox Press, Atlanta, 1985, pp. 122–124.

⁴²⁵ Joseph Fitzmyer, *Romans*, pp. 465–466.

⁴²⁶ Omul rațional, conform gândirii Sfântului Antonie cel Mare, este cel care poate să deosebească binele de rău, ferindu-se de toate cele vătămătoare sufletului, pe toate biruindu-le cu sânge. Omul, după partea lui rațională, este în strânsă legătură cu puterea dumnezeiască, iar aceasta o arată prin fapte și viață virtuoasă. Știind el acestea, se scutură de contingența materiei în care zace păcatul; el nu se înfricoșează niciodată de patimile care îl atacă, pentru a nu fi batjocorit de draci. A se vedea *Filocalia*, vol. 1, trad. de Dumitru Stăniloae, București, Editura Humanitas, 2004, pp. 13–22.

⁴²⁷ Moshe Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, coll. *Supplements to Vetus Testamentum*, E. J. Leiden, Brill, 2004, p. 80.

⁴²⁸ Odată cu textul din (7, 6), autorul arată efectele pe care Legea le produce în cei ce sunt încă „trupești”, rodind într-o moarte, adverbul *vuvî* este folosit de Pavel cu scopul de-a arăta că păcatul merge pas la pas cu Legea, în ideea în care preceptele ei nu pot fi împlinite în totalitate. În acest verset, se pot identifica trei constante: eliberarea de sub Lege, modul în care aceasta se produce: prin moarte (*ἀποθνῆσκει*) și nu în ultimul rând, cauza acestei desprinderi: ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος („ca să slujesc într-o înnoirea Duhului”). A se vedea Alexander M’Kidd, *An Exposition of chapter seventh of Paul’s Epistle to the Romans*, Johnstone and Hunter, London, 1854, pp. 220–221.

aici în antiteză cu următorul capitol: „viața întru Duhul”⁴²⁹. Dilema este amplu dezbătută de autor în vv. 15–17, și repetată secvențial în vv. 18–23: omul trupesc care nu reușește să săvârșească binele ce și-l propune, deoarece păcatul locuiește în el, dictându-i cum să acționeze, cu toate că el dorește să împlinească Legea Duhului⁴³⁰, nu a cărnii (8, 4). Lipsa aceasta însă o va împlini Hristos, prin harul Său împărtășit tuturor celor care cred în El și îl urmează⁴³¹. Capitolul se încheie cu v. 25 care nu este altceva decât expresia divizării lui Egō: pe de o parte, rob Legii lui Dumnezeu⁴³², pe de altă parte rob legii păcatului⁴³³. În concluzie, acest Egō din *Romani* 7 este expresia monologului adamic? Sau al lui Israel? Putem vorbi despre întreaga umanitate?

Cu toate că dezbaterile exegetilor moderni, sunt de la cele mai complexe către cele mai complicate, răspunsul este cât se poate de genuin. Acest Egō

⁴²⁹ Brendan Byrne, *Romans*, p. 209; P. W. Meyer, „The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7”, în vol. *The Conversation Continues: Studies in Paul and John*, (R. T. Fortna, B. R. Gaventa eds.), Abingdon Press, Nashville, 1990, p. 82.

⁴³⁰ S. P. J. J. van Rensburg, „Sanctification according to the New Testament”, în *NeoTestamentica*, vol. 1, no. 1, 1967, pp. 76–78; James D. G. Dunn, *Romans 9–16*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 38B, Word Publisher, Dallas, 1988, p. 873; Peter Oakes, „Made Holy by the Holy Spirit: Holiness and Ecclesiology in Romans”, în vol. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, (Kent E. Brower, Andy Johnson eds.), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, p. 175: „In *Romans*, Paul consistently uses the term ἅγιοι to refer to Christians: in general (8, 27; 16, 2 and probably 12, 13); at Rome, as a whole group (1, 7) and as an individual house church (16, 5); at Jerusalem (15, 25; 26, 31). The repeated use, in these last verses, of οἱ ἅγιοι for the Christians at Jerusalem suggests that the term was especially commonly used to describe either this first Christian community or, possibly, Jewish Christians in Israel as a whole”.

⁴³¹ Grigorie T. Marcu, „Cine este EGW din capitolul VII”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 3–4, 1959, p. 188. Biblistul J. Dunn analizând textul paulin din *Galateni* 2, 20, înțelege în limbajul de aici, necesitatea autoexprimării experienței transfiguratoare a întâlnirii cu Hristos. În concepția Apostolului Pavel, vechiul „eu” a murit, fiind înlocuit de-o nouă dimensiune a identității, ceea ce înseamnă pe de o parte că, Sfântul Pavel nu se mai identifică cu cel din *Galateni* 1, 13–14 – acel „eu” care-și găsea împlinirea în iudaism, încercând cu disperare să puncteze toate prescripțiile legii, telos sinonim cu unicul scop al existenței sale; iar pe de altă parte, noua sa identitate nu se rezumă la un simplu „eu” transfigurat, ci la însuși hristificarea lui. Aceste considerații contextuale, spune J. Dunn, arată diferența de perspectivă pe care-o întâlnim exclusiv în *Romani* 7, însă precum arată întregul corpus (capitolele 6–8) din care face parte acest capitol, există un fundal adamic-hristologic – ceea ce vine să dovedească că lumea cea nouă (precum a fost gândită ea în planul providenței) a luat naștere (acest „Hristos întru mine” este Hristos Cel Înviat). A se vedea James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, A&C Black, London, 1993, p. 145.

⁴³² Marie E. Isaacs, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, H. Charlesworth&Co. Ltd., London, 1976, pp. 70–78.

⁴³³ Timothy L. Carter, *Paul and the Power of Sin*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series*, vol. 115, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 183–197.

trebuie înțeles din perspectiva divizării subiectului uman, subliniind totodată drama care se consumă în forul lăuntric al omului încă nebotezat, nenăscut la o viață nouă, dar care după „*omul cel lăuntric*” se bucură de Lege (v. 22) și tânjește să o împlinească, însă datorită faptului că „*omul cel dinafară*” (al mădularilor sale, al trupului său) nu-i oferă concursul, acesta sucombă⁴³⁴. Iar aceste două părți rămân în continuare într-o opoziție crâncenă. Toate acestea, datorită faptului că omul trupesc își are propria lege, una a păcatului, care intră în contradicție evidentă cu Legea lui Dumnezeu⁴³⁵. Într-o astfel de luptă inegală, omul duhovnicesc se vede înfrânt, iar singurul său strigăt ce i-a mai rămas, este acela al duhului chinuit de durere. Prin urmare, așa cum spune și Sfântul Ioan Gură de Aur despre care am amintit, acest *Egō* nu poate fi altul decât omul în general sau iudeul încă nebotezat, pus în fața exigențelor Legii, cel care-și recunoaște incapacitatea sa de a le împlini literă cu literă, înțelegând că singura lui salvare este Hristos⁴³⁶ (vv. 24–25). Nu doar Sfântul Ioan susține această interpretare, ci și Sfântul Marcu Ascetul⁴³⁷, care spune clar în Tratatul său despre Sfântul Botez, că numai această taină a renașterii baptismale, poate desființa tirania păcatului, așezându-l pe om în comuniune mistică cu Hristos⁴³⁸. Credem și noi, împreună cu duhul Sfinților Părinți, că acest enigmatic „eu” din *Romani* 7, se referă la omul lipsit de harul dumnezeiescului Botez în numele Sfintei Treimi.

Părintele G. Marcu, numea deconcertanta paranteză deschisă de apostolul neamurilor în capitolul 7 al epistolei către *Romani* (7, 7–25), o „adevărată

⁴³⁴ Filosofia elenă, deja prezentase lumea, ca fiind o arenă în care cele două mari puteri (trupul și duhul) își disputau supremația, însă aceasta cunoștea doar existența unei forțe cosmice, iar de aici înțelegând mântuirea sau eliberarea, ca pe un proces natural, ba chiar fatalist. Putem totuși crede că limbajul paulin se inspiră în mică măsură, din aceste scrieri care se bucurau de notorietate în vremea sa. Pentru mai multe detalii vezi Claudia Baracchi, *Aristotle's Ethical as First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, coll. *Studies in Biblical Theology*, vol. 41, SCM Press, London, 1964, p. 119; Emma Wasserman, „The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 126, no. 4, 2007, pp. 795–800.

⁴³⁵ Grigorie T. Marcu, „Cine este EGW din capitolul VII”, pp. 189–190.

⁴³⁶ Cătălin Varga, „Problema lui „οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτο (nu mai lucrez eu aceasta) și perspectivele lui exegetico teologice (*Romani* 7, 17)”, în *Altarul Reîntregirii*, vol. 19, nr. 1, 2014, p. 47.

⁴³⁷ Marcu Ascetul, „Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul Botez”, p. 262: „Dar la capitolul acesta de mai sus vei afla că Sfântul Pavel nu grăiește despre sine cum era după Botez, ci despre iudeii necredincioși, vrând să-i convingă că fără harul lui Hristos dat prin Botez, e cu neputință să fie biruit păcatul”.

⁴³⁸ Pavel Rotaru, „Experiența Comuniunii cu Dumnezeu în *Rm* 8, 1–17 (I)”, în *Studii Teologice*, nr. 2, 2015, pp. 79–81.

piatră de poticneală pentru exegeți și pentru propovăduitori”⁴³⁹. Unii comentatori văd în acest capitol tehnica retorică a diatribei pauline asemănătoare celei din epistola *1 Tesaloniceni*⁴⁴⁰, alții dominantă conceptului de „lege” (*nomos*) și întreaga argumentație construită în jurul lui⁴⁴¹, alții văd în pericopa maritală (7, 1–6) o paralelă către pericopa despre sclavie din (6, 16–22), evidențiind o strânsă legătură între capitolele 6–7⁴⁴². Contextul pericopei noastre (7, 14–25) decantează imaginea omului coruptibil, care încă nu se poate elibera de sub imperiul păcatului, dar căruia însă îi rămâne o singură salvare, conform gândirii patristice: încreștinarea⁴⁴³ – singura invariabilă care sustrage individul din logica oricărei ecuații patologice. Aporia apare în momentul accentuării subiectului uman, orice persoană rațională își poate găsi plăcerea în Legea Domnului, deoarece aceasta este suprema rațiune, însă periplul dinspre rațiune către practică, este unul gordian. Dilema omului coruptibil se află în strânsă legătură cu harul eliberării din păcat, acțiune anastasică ce se desfășoară întru Hristos⁴⁴⁴. Iar din acest punct (7, 7–25), se deschide o perspectivă antropologică originală, o învățătură divină ce accentuează dimensiunea divizării lui *ἄνθρωπος* în două tabere antagonice: „*omul duhovnicesc*” și „*omul trupesc*”, fiecare coordonându-se după propriile sale legi⁴⁴⁵. Omul trupesc (*σαρκικός ἄνθρωπος*) acționează conform propriilor sale puteri, și nu poate împlini voia lui Dumnezeu datorită absenței Duhului Sfânt din el⁴⁴⁶, în schimb omul duhovnicesc (*πνευματικός ἄνθρωπος*) este

⁴³⁹ Grigorie T. Marcu, „Cine este EGW din capitolul VII”, p. 185.

⁴⁴⁰ René Kieffer, *Léschatologie en 1Thessaloniens dans une perspective rhétorique*, în vol. *The Thessalonian Correspondence*, (Raymond F. Collins ed.), Leuven University Press, Leuven, 1990, p. 206.

⁴⁴¹ R. Harrisville, *Romans*, coll. *Augsburg Commentary on the New Testament*, Augsburg Publisher, Minneapolis, 1980, p. 99.

⁴⁴² James D. G. Dunn, *Romans 1–8*, p. 358; Anders Nygren, *Commentary on Romans*, SCM Press, London, 1952, p. 268. Traducătorii și editorii ediției „NET Bible”, intuiesc sensul mult mai adânc al comparației: moartea eliberează pe om de obligațiile Legii, așadar în termeni spirituali, persoana care „a murit legii” (7, 6) a fost eliberată de povara ei, în vederea slujirii lui Dumnezeu, prin harul Sfântului Duh. Vezi *The NET Bible, New English Translation*, Biblical Studies Press, 2005, p. 2216.

⁴⁴³ Chiril al Alexandriei, *Explanatio in Epistolam ad Romanos*, P. G. vol. 74, col. 808; Teodoret de Cyr, *Interpretatio Epistolae ad Romanos*, P. G. vol. 82, col. 121; P. F. Landes, *Augustine on Romans*, Calif Scholars Press, Chico, 1982, p. 17.

⁴⁴⁴ Gerald Bray, Thomas C. Oden, *Romans*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture*, vol. 6, InterVarsity Press, Illinois, 1998, pp. 189–190.

⁴⁴⁵ Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, pp. 457–460.

⁴⁴⁶ Werner Georg Kümmel, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, coll. *Theologische Bücherei*, band 53, Chr. Kaiser Verlag, München, 1974, pp. 59–60.

transfigurat de lucrarea Duhului începută în el⁴⁴⁷. Contrastul dintre trupesc și duhovnicesc, spune preotul profesor G. Marcu⁴⁴⁸, deține o importanță istorică universală, deoarece „două lumi își dispută supremația atât în viața omului singuratic, cât și în viața omenirii”.

Pericopa din *Romani* 8, 31–34:

„Ce vom zice deci în urma acestora? Dacă Dumnezeu e pentru noi, cine-i împotriva noastră? El, Care pe Însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții pentru noi toți, cum oare nu ni le va dăruia pe toate împreună cu El? Cine va aduce păra împotriva aleșilor lui Dumnezeu? Dumnezeu este Cel ce aduce îndreptățire; cine este cel ce osândește?: oare Hristos, El, Cel ce a murit, ba mai degrabă Cel care a înviat, Cel ce și este de-a dreapta lui Dumnezeu, Cel ce și mijlocește pentru noi?!...”

este analizată de specialiștii criticismului retoric, din perspectiva metaforei juridice (*forensic metaphor*). Termenul *ἐγκαλέω* din v. 33a care se traduce prin „a acuza, a blama [într-o sală de judecată⁴⁴⁹]”, se găsește în teologia paulină doar aici, și de opt ori în *Faptele Apostolilor* (19, 38. 40; 23, 28–29; 25, 16; 26, 2. 7). În toate cele 9 ocurențe biblice amintite, *enkaleō* este folosit în sensul retoric al metaforei juridice, termenul de „a acuza” fiind des folosit în tribunalele greco-romane. Astfel că, retorica Sfântului Pavel se folosește și de *accuso* adică de vocabularul juridic, pentru a da și mai multă greutate spuselor sale, doar că în acest context, răspunsul implicit este: „nimeni”, martorul acuzării lipsind⁴⁵⁰.

De asemenea, pericopa din *Romani* 8, 1–39 poate fi interpretată și din perspectiva paralelismului concentric. Reluarea substantivului *κατάκριμα* „condamnare, osândă, judecare” aici în 8, 1 nu este întâmplătoare. Ultima dată, termenul a fost folosit pentru a puncta efectele comparației dintre Adam și Hristos în capitolul 5. Astfel, textul din 5, 18 vorbește despre *katakrima*

⁴⁴⁷ Grigorie de Nyssa, *De Hominis Opificio*, P. G. vol. 44, col. 177C; Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, EIBMBOR, București, 2001, pp. 195–197.

⁴⁴⁸ Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină*, coll. *Seria Teologică*, vol. 20, Sibiu, 1941, pp. 102–103.

⁴⁴⁹ Verbul *enkaleō* este folosit în special în *Fapte* 19, 38: „Deci dacă Dimitrie și meșterii cei împreună cu el au vreo plângere împotriva cuiva, zile de judecată se țin, sunt și proconsuli; părăscă-se unii pe alții!”. La diateza pasivă cu prepoziția *περί* înseamnă „a fi acuzat de o anume faptă ilegală” (*Fapte* 23, 29; 26, 2. 7); iar la genitiv cu prepoziția *κατά* subliniază cine este persoana acuzatoare (*Romani* 8, 33). A se vedea Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 377.

⁴⁵⁰ A. B. du Toit, „Forensic Metaphors in Romans and their soteriological significance”, în *Verbum et Ecclesia*, vol. 24, no. 1, 2003, p. 56.

ca fiind rezultatul căderii lui Adam; în schimb eliberarea de sub *katakrima* din 8, 1 este efectul viețuirii întru Hristos, astfel, există o strânsă corespondență ideatică între 5, 18: „Prin urmare, așa cum din greșeala unuia a venit peste toți oamenii *osânda*, tot astfel prin fapta de dreptate a Unuia, peste toți oamenii a venit îndreptățirea care dă viață” și 8, 1: „Drept aceea, nici o *osândă* nu este acum pentru cei ce sunt în Hristos Iisus”. Mai mult decât atât, termenul *katakrima* din 5, 18 apare înaintea afirmației radicale din 5, 20; iar același *katakrima* din 8, 1 apare exact după concluziile trase în capitolele 6–7. De asemenea, contrastul dintre „duhovnicesc” și „trupesc” din 8, 4 este construit fără îndoială pe paradigma Adam-Hristos din 5, 12–19. Nu este o coincidență nici faptul că aceste țeluri sunt descrise în aceeași termeni ai beneficiilor lucrărilor lui Adam și Hristos, adică moartea (8, 6a. 13a – 5, 12. 17) și viața (8, 6b – 5, 17–18). În pericopa 8, 1–17 Sfântul Duh este identificat cu Cel Care Se manifestă eshatologic potrivit lucrării lui Hristos din capitolul 5. Iar din punct de vedere al vocabularului grecesc, pericopele 8, 18–39 respectiv 5, 1–11 sunt foarte asemănătoare: *dikaion* „îndreptarea” se află în textele din 5, 1. 9; 6, 7; 8, 30. 33; *kardia* „inimă” se află în textele din 5, 5; 6, 17; 8, 27; *elpis* „nădejde” se află în textele din 5, 2–5; 8, 20. 24; *doxa* „slavă” se află în textele din 5, 2; 6, 4; 8, 18; *agapē* „iubire” se află în textele din 5, 5. 8; 8, 35. 39; *sōzein* „mântuit” se află în textele din 5, 9–10; 8, 24 etc. În lumina celor expuse, legătura dintre capitolele 5 și 8 ale epistolei, este evidentă, chiasmul sau paralelismul concentric fiind următorul⁴⁵¹: A=5, 1–11 B=5, 12–17 C=5, 20–7, 25 B¹=8, 1–17 A¹=8, 18–39.

Pericopa mult dezbătută din *Romani* 9–11 comportă și ea o dimensiune retorică. Deși Sfântului Pavel nu-i stă în comportament să își aduleze audiența, totuși nu îl putem acuza că nu este sincer în cele ce afirmă aici cu privire la Israel, cel mai probabil această învățătură a mântuirii întregului Israel, îi este revelată de Yahweh Însuși. Putem crede că în această pericopă, autorul vorbește din toată inima sa, folosindu-se și de retorică pentru a-și convinge ascultătorii. Din punct de vedere al stilului retoric, observăm lipsa conjuncțiilor, tocmai pentru ca discursul să curgă liber și solemn, fiind foarte ușor de urmărit. Cele două substantive la feminin din 9, 1–3 prezintă aceleași scopuri, fiind alese din motive estetice, stilul antitetic cu frazele adiționale de genul „în Hristos” și „în Sfântul Duh”, urmăresc să ofere o greutate în plus celor afirmate. Retorica este astfel din plin utilizată, fără să existe vreun semn

⁴⁵¹ Charles D. Myers, „Chiastic Inversion in the Argument of Romans 3–8”, în *Novum Testamentum*, vol. 35, no. 1, 1993, pp. 41–43; A. H. Snyman, „Style and the Rhetorical Situation of Romans 8. 31–39”, în *New Testament Studies*, vol. 34, no. 2, 1988, pp. 218–231; Neil Elliott, *The Rhetoric of Romans*, pp. 253–255.

că apostolul nu ar fi sincer în cele afirmate. De fapt, o astfel de ipoteză lansată de unii cercetători⁴⁵², trebuie din start respinsă în cazul Sfântului Pavel.

Relația acestei pericope 9–11 cu restul epistolei, și în special cu primele 8 capitole, rămâne în continuare o temă mult dezbătută de către specialiști. Schimbarea abruptă de la tema bucuriei depline din 8, 31–39 la tema întristării din 9, 1–2 alături de introducerea unei tematici noi (soarta lui Israel), i-a determinat pe mulți bibliști să creadă că aceste 3 capitole servesc ca și o digresiune retorică, cu scopul de a explica și mai bine cele deja afirmate în primele 8 capitole, sau pentru ca autorul să-și prezinte afinitățile față de poporul ales. Alte perspective exegetice, vin să spună că de fapt aici, Apostolul Pavel vrea să dovedească faptul că el nu este un iudeu renegat și că de fapt nu predică împotriva Legii sau a poporului iudeu din care face parte. Proximitatea față de capitolele 5–8 sugerează și ea, că harul lui Dumnezeu revărsat peste creștinism, se datorează în primul rând eșecului israelit, în a-L recunoaște pe adevăratul Mesia. Țelul Sfântului Pavel aici, este să le dovedească evreilor marea lor greșală ce constă în respingerea Domnului Iisus, fără a compromite imparțialitatea evangheliei, care se adresează nu doar neamurilor ci și evreilor, dacă aceștia vor binevoi să-L accepte pe Hristos Domnul ca fiind Mesia din profeți⁴⁵³.

Relația acestei pericope cu restul epistolei, este specială și din altă perspectivă. Structura retorică a primelor 8 capitole, conduce către ideea unei posibile condamnări a poporului Israel, însă pericopa 9–11 anulează această gândire. Specialiștii recunosc aici interferențe cu alte lucrări, încercând să regăsească puncte ideatice comune între două texte, tehnică literară cunoscută sub denumirea de *metalepsă* („metalepsis”). Pentru interpretarea unei *metalepse*, cercetătorul trebuie să recupereze textul de proveniență original, și să-i recunoască semnificațiile ideatice pentru cel din urmă. Astfel că, în *Romani* 9, Apostolul Pavel folosește un verset din profetul Osea, care exprimă alegerea neamurilor de către Dumnezeu; de aceea, *Osea* 2, 1: „Numărul fiilor lui Israel va fi ca nisipul mării, care nu poate fi măsurat și nici numărat. Și va fi că-n locul unde li s-a zis: Voi nu sunteți poporul Meu, acolo și ei se vor numi fiii Dumnezeului Celui viu”, este reinterpretat în textul din *Romani* 9, 25: „...chema-voi popor al Meu pe cel care nu era poporul Meu și iubită pe cea care nu era iubită”. Este foarte greu să expunem cu precizie cărui auditoriu se adresează profetul Osea, se crede că evreilor din jurul anului 738 î.Hr. – timp în care Israel era redus numeric, lăsând audiența originală să se

⁴⁵² Lauri Thurén, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, pp. 44–45.

⁴⁵³ Neil Elliott, *The Rhetoric of Romans*, pp. 255–256.

gândească la promisiunea făcută de Dumnezeu patriarhului Avraam, raportându-se eshatologic la aceasta. Marea zi a poporului Israel restaurat, va fi una plină de bucurie, căci neamurile toate vor recunoaște statutul privilegiat al poporului ales⁴⁵⁴. Se pare că Sfântul Pavel inversează tema Israel din Osea și o redă în Romani sub forma temei neamurilor, această formă retorică a *inversiunii* miza pe faptul că ascultătorii săi primi, cunoșteau faptul că sensul literar este cel de Israel, doar că este înlocuit cu neamurile, pentru atingerea scopului retoric al *metalepsei*, despre care am amintit mai sus⁴⁵⁵.

În modul acesta, pericopa din 9, 6–29 poate fi privită ca fiind la bază un midraș, nu doar o diatribă cum înfocat susțin unii bibliști⁴⁵⁶. Pentru a fi și mai clari cu privire la faptul că autorul face aici o exegeză contextuală a unor învățături iudaice vechi, vom expune paternul acestei pericope:

- 9, 6f: Tema și textul inițial din *Facerea* 21, 12
- 9, 9: Un text suplimentar argumentației din *Facerea* 18, 10
- 9, 10–28: Expoziție ce cuprinde citări adiționale legate de textele inițiale prin cuvintele *kalein* „a chema” și *huios* „fiu”
- 9, 29: Un text final ce trimite către ideea de la început folosindu-se de cuvântul grecesc *sperma* „sămânță”.

Un alt exemplu de midraș, este sugerat de expresia „rămășița, sămânța lui Israel” preluată din *Isaia* 1, 9 și interpretată teologic în 9, 7. Biblistul german E. Käsemann, spune că sămânța lui Avraam este reinterpretată aici prin rămășița credincioasă a lui Israel. Și nu doar termenul acesta iudaic este reinterpretat midrașic în această pericopă, ci și termenii cheie „fiu, a chema” preluați din (*Isaia* 10, 22–23; *Osea* 1, 10; 2, 23⁴⁵⁷).

Trebuie să înțelegem un lucru crucial legat de pericopa *Romani* 9–11. A fost esențial pentru Apostolul Pavel, să mențină prioritatea evreilor în actul mântuirii, și aceasta în primul rând, de dragul creștinilor. Căci dacă Dumnezeu Și-ar respinge propriul Său popor, atunci întreaga înțelegere a unui Dumnezeu fidel și credincios, s-ar nărui, iar făgăduințele mântuirii ar fi anulate. În acest caz, am avea de-a face cu un Dumnezeu arbitrar (*Romani*

⁴⁵⁴ Ioan Chirilă, *Cartea Profetului Osea: Breviarum al Gnoseologiei Vechiului Testament*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 1999, pp. 108–109.

⁴⁵⁵ Charles H. Cosgrove, „Rhetorical Suspense in Romans 9–11: A Study in Polyvalence and Hermeneutical Election”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 115, no. 2, 1996, pp. 275–276.

⁴⁵⁶ Charles H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, Harper&Brothers Publication, New York, 1932, p. 148.

⁴⁵⁷ William Richard Stegner, „Romans 9. 6–29 – A Midrash”, în *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 22, no. 1, 1984, pp. 38–41.

9, 14: „*Ce vom zice dar: nu cumva la Dumnezeu există nedreptate? Doamne ferește!*”) în care nu am mai putea avea încredere nici noi neamurile; evanghelia, ar fi în acest scenariu sumbru, invalidă, contrazisă de însăși puternica ei tematică a credincioșiei lui Dumnezeu (*Romani* 3, 3: „...*Oare necredincioșia lor va desființa credincioșia lui Dumnezeu?*”) – căci dreptatea determină adevărul și sustenabilitatea evangheliei. Mai mult decât atât, o astfel de presupusă respingere a lui Israel, ar nega însăși rădăcina iudaică a evangheliei și ar face din Hristos, un dumnezeu al ereticului Marcion. Tocmai de aceea, este obligatoriu pentru Sfântul Pavel să confirme tema credincioșiei (fidelității) lui Dumnezeu, și să boldeze protoalegerea logică a lui Israel, care va fi confirmată eshatologic la sfârșitul lumii, când iudeii credincioși Mântuitorului Iisus Hristos, se vor bucura primii de inaugurarea deplină a Împărăției lui Dumnezeu. Acest întreg adevăr este comprimat în pericopa 11, 26–32: „Și-n felul acesta, întregul Israel (πᾶς Ἰσραὴλ) se va mântui, precum este scris: Din Sion va veni Izbăvitorul și necredincioșiile le va îndepărta de la Iacob; și acesta este Legământul Meu cu ei, când voi ridica păcatul lor. E adevărat că, potrivit Evangheliei, ei sunt vrăjmași din pricina voastră; dar, potrivit Alegerii, ei sunt iubiți din pricina părinților. *Pentru că darurile și chemarea lui Dumnezeu nu pot fi luate înapoi.* Așa cum voi odinioară n-ați ascultat de Dumnezeu, dar *acum ați fost miluiți prin neascultarea lor*, tot astfel și ei n-au ascultat acum, pentru ca prin mila dăruită vouă să fie și ei miluiți acum. Căci Dumnezeu pe toți i-a închis în neascultare, pentru ca pe toți să-i miluiască”, care vorbește despre prioritatea eshatologică a lui Israel – confirmându-se astfel teza afirmată în 1, 16: „*Că eu nu mă rușinez de Evanghelia lui Hristos; pentru că ea este putere a lui Dumnezeu spre mântuire tot celui ce crede, întâi iudeului și de asemenea elinului*”, unde atât evreii cât și neamurile sunt de egală importanță înaintea lui Dumnezeu, cu nuanța priorității lui Israel, fără ca aceasta să se transforme în aporie.

Concluziv, putem spune că întreaga retorică a epistolei către *Romani*, este o persuasiune a ideii potrivit căreia, există o strânsă legătură între particularitatea lui Israel și universalitatea evangheliei adresată neamurilor⁴⁵⁸.

Pericopa *Romani* 12–15 este din punct de vedere retoric, una exortativă: afirmații puternice; legături doctrinare cu primele 11 capitole, care din perspectiva chiasmului biblic, se presupune că centrul epistolei cuprinde esența, care este dezvoltată mai apoi, în primele respectiv ultimele capitole. Iar dacă întreaga epistolă este o retorică a persuasiunii, nu este de mirare că

⁴⁵⁸ J. C. Beker, „The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans”, în vol. *The Romans Debate*, (Karl P. Donfried ed.), Baker Academic, Grand Rapids, ²1991, pp. 330.

autorul apără anumite teze teologice, pe care le argumentează cel mai detaliat în capitolele 12–15 – o mostră de exortatie dumnezeiască, asemănătoare celei din epistola către Galateni⁴⁵⁹. Partea aceasta parenetică a epistolei (12, 1 – 15, 13) exprimă angajamentul practic al celor ce fac parte comună din argumentație. Structura retorică a lui *exordium* și *probatio* din *Romani* 1, 1–15 și 1, 16 – 11, 36 relaționează cu chemarea la angajament (pareneza din *Romani* 12, 1 – 15, 13); în același fel în care secțiunea *peroratio* (15, 14–33) își are nucleul argumentativ, sau teza forte, în 15, 14–15: „Însă, frații mei, și eu însumi sunt încredințat asupra-vă că și voi sunteți plini de bunătate, plini de toată cunoștința, putând și voi înșivă să vă povățuiți unii pe alții. Dar, fraților, v-am scris pe-alocuri mai cu îndrăzneală, spre a vă face să vă aduceți aminte de harul ce mi-a fost dat de Dumnezeu”. Aceste două versete, alături de secțiunea concomitentă (15, 16–29) sunt o prelungire a retoricii pline de pathos⁴⁶⁰ (15, 30 – 16, 23).

Pericopa *Romani* 12, 1 – 15, 13 poate fi privită și ca o secțiune parenetică extinsă, delimitată de o afirmație introductivă în 12, 1–2 (care de asemenea funcționează ca o concluzie pentru cele afirmate în corpusul 1, 16 – 11, 36). De asemenea, întâlnim și o afirmație metatextuală în 15, 14–16 prin care autorul oferă unele explicații în plus pentru cele mai sus afirmate, finalizând astfel întreaga secțiune centrală a epistolei. Când spune în 15, 15 următoarele: *tolmēroteron de egrapsa hymin apo merous hōs epanamimnēskōn* cel mai probabil, vrea să spună că „V-am scris cu litere mari ca să vă reamintesc”, referindu-se la secțiunea parenetică din 12, 1 – 15, 13 pe care deja a concluzionat-o⁴⁶¹. Termenul *epanamimnēskōn* „reamintesc”, este unul tipic folosit în pareneze, subliniind caracterul tradițional al exortațiilor morale. Pericopa aceasta nu conține urme de diatribă, folosită atât de frecvent în această epistolă.

Secțiunea noastră este introdusă de verbul *parakalein*⁴⁶² care nu este o

⁴⁵⁹ Jean-Noël Aletti, „La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance”, în *Biblica*, vol. 71, no. 1, 1990, pp. 2–3.

⁴⁶⁰ Wilhelm Wuellner, „Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans”, în *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 38, no. 3, 1976, pp. 346–347.

⁴⁶¹ Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, p. 98.

⁴⁶² Verbul grecesc παρακαλέω are ca sens de bază, cererea plină de pathos pentru săvârșirea unei acțiuni, un îndemn plin de vervă (*Fapte* 28, 20). Termenul are la bază rădăcina καλεῖν care în circuitul filozofic elenistic, însemna „a îndemna pe cineva la introspecție, la cunoașterea de sine”. Folosit cu acuzativul, însemna și acțiunea de a chema pe cineva concret, de a invoca prin rugăciuni divinitatea, cum este spre exemplu cazul lui Plato din Atena (428–348 î.Hr.) care folosește sensul acesta, în lucrarea sa *Leges*, XI, 917b. În cazul în care

formulare epistolară deloc, ci se folosește cu înțelesul de exortatie. Această abordare protreptică logică, încurajând totala dedicare pentru Dumnezeu (12, 1–2), oferă o concluzie potrivită prezentării evangheliei din 1, 16 – 8, 39 întreruptă doar de digresiunea Israel, din capitolele 9–11. Apostolul Pavel, apelează aici la cititorii lui, indiferent de statutul lor social, să se dedice deplin cauzei evangheliei Domnului Iisus – iar această pericopă, descrie în termeni preciși, cum trebuie să se comporte în societate și în Biserică, fiecare creștin care își ia în serios apostolia⁴⁶³.

Pericopa ultimă din *Romani* 15, 14 – 16, 23 cunoscută și sub numele de *peroratio* funcționează în două etape: mai întâi avem secțiunea 15, 14–15 și pe urmă cea din 15, 16–29. În prima secțiune, Apostolul Pavel oferă recapitularea tezei epistolei sale, clădită pe un fundal retoric evident; iar în cea de-a doua secțiune, se insistă pe acompanierea tezei afirmate, cu unele poziționări maximizate, oferind astfel un *review* a trei topice importante:

1) *În trecut*, apostolatul paulin este în concordanță cu Scriptura (15, 19b–21) oferindu-se și o afirmație generală privitoare la natura oficiului apostolic (15, 16–19a) pe de o parte, iar pe de altă parte, spre finalul topicului, identificăm motivele care au stat în spatele amânării vizitei sale în Roma (15, 22) – însă trecutul nu mai are acum importanță.

2) *În viitor*, ni se prezintă așteptările legate de această primă călătorie înspre Roma (15, 23–24b), și anume de a merge și mai departe cu călătoria misionară până în Spania, dorință ce se vrea împrosperată de creștinismul roman⁴⁶⁴ (15, 32).

cel care cere, are și autoritate asupra celui care trebuie să execute, cererile devin obligații, iar astfel, cererea este sinonimă cu exortatia (Polybius din Megalopolis, 4.29.3). Exortatia își are punctual de plecare în scrierile lui Xenofon din Atena și Polybius din Megalopolis, care o foloseau în contexte belicoase, cu rolul de a-i încuraja pe soldați să lupte cu toată dăruirea. În operele lui Isocrate și Platon, exortatia are sens de încurajare dar și de câștig al unui plan de răzbunare. Probabil Sfântul Pavel, întocmai culturii greco-romane la care fără îndoială a avut acces, folosește exortatia cu același scop retoric de a convinge total asupra necesității înfăptuirii unei acțiuni – doar că el, recuperează conceptul, înduhovnicindu-l, exortatia paulină este decantată de orice substrat secular, principala ei preocupare, fiind persuadarea în vederea angajamentului deplin al asumării preceptelor creștine. A se vedea Johannes E. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, p. 407; Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, p. 775.

⁴⁶³ David E. Aune, „Romans as a Logos Protreptikos”, în vol. *The Romans Debate*, (Karl P. Donfried ed.), p. 295.

⁴⁶⁴ Termenii ἐπιποθίαν „dorință, tânjire” (15, 23); προπεμφθῆναι „a trimite înainte” (15, 24); συναναπαύσασθαι „a se odihni împreună” (15, 32) – trebuie studiați în contextul funcțional

3) În prezent, observăm o preocupare ardentă pentru strângerea unei colecte (15, 25–27) pentru săracii din Ierusalim⁴⁶⁵, urmată de o nouă referință la planul misionar de vizitare a Spaniei (15, 28–29). În termenii unei retorici structurale, versetele 28–29 reafirmă teza stabilită în 15, 14–15 care este și începutul perorației cu prima ei funcție, aceea de a apela la emoția cititorilor, după ce întâi i-a convins intelectual, ca să poată apoi cu toții acționa conform planului misionar creștin. De aceea, perorația (*peroratio*) a fost definită în circuitul retoricii greco-romane, ca fiind locul cel mai potrivit pentru cuvântările pline de pathos, de implicație emoțională, pentru a stimula audiența, să acționeze într-o anumită direcție⁴⁶⁶.

Pericopa din *Romani* 16, 3–16 cuprinde salutări nominale adresate membrilor Bisericii din Roma, lista lungă arată legăturile vii pe care Apostolul Pavel le avea cu creștinii din Roma. Scrisorile antice se încheiau de regulă cu astfel de salutări, apostolul nostru având destule astfel de liste și în celelalte epistole ale sale, cu excepția epistolarului galatean și efesean (*1Corinteni* 16, 19; *Coloseni* 4, 15–17; *2Timotei* 4, 19–22 etc). Când se adresează Bisericilor înființate de el, Apostolul Pavel nu se adresează nominal, nu salută în mod special doar anumite persoane, ci pe toți la fel, din înțelepciune duhovnicească; însă când se adresează unor Biserici nevizitate încă, dorește să sublinieze relațiile de legătură⁴⁶⁷. Un salut special îl acordă diaconiței Phebe (16, 1–2), urmat de salutări specifice (16, 3–15), de o exortatie generală a iubirii sociale (16, 16), remărci exortative (16, 17–20), o binecuvântare harică (16, 21b), salutări

al unei retorici finale, pentru a fi cel mai bine înțeleși. Aceasta ține mai mult de dimensiunea lor contextual lexicală, dincolo de studiul lor istoric sau epistolar.

⁴⁶⁵ Cu privire la colecta pentru năpăstuiții creștini din Ierusalim, cercetătorul în domeniu, biblistul S. Joubert, adresează o serie de întrebări legitime: Biserica din Ierusalim a cerut ea însăși organizarea unor colecte în toată lumea creștină, pentru sprijinirea financiară a săracilor ei?; avea Sfântul Pavel unele obligații morale față de creștinii din Ierusalim și de aceea organizează el această colectă universală?; pur și simplu Sfântul Pavel organizează această colectă din proprie inițiativă, cu scopul de a întări și mai mult legăturile sale cu creștinătatea de aici?... Nu putem ști cu siguranță răspunsurile la aceste întrebări, însă putem presupune pe baza textului din *Galateni* 2, 1–10 că Sfântul Pavel, a încercat toată viața sa, să ofere sprijin financiar și moral săracilor din Ierusalim, respectându-și astfel, promisiunea oferită apostolilor din Ierusalim, cu ocazia unei vizite mai vechi. A se vedea Stephan Joubert, *Paul as Benefactor: Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection*, Wipf&Stock Press, Eugene, 2016, pp. 74–75.

⁴⁶⁶ Wilhelm Wuellner, „Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans”, în vol. *The Romans Debate*, (Karl P. Donfried ed.), pp. 136–138.

⁴⁶⁷ Heiko Krimmer, *Epistola către Romani*, p. 381.

din partea colaboratorilor apostolului (16, 21–23), o a doua binecuvântare harică (16, 24). Predominante sunt și femeile în corpusul acestei salutări (9 ocurențe), specialiștii crezând că acestea ocupau poziții importante în societatea romană, ajutând și la administrarea Bisericii cel mai probabil. Cea mai privilegiată pare a fi Phebe, aceasta era diaconișă (διάκονον) a Bisericii din Chendrea, însă este foarte greu să putem preciza cu exactitate care a fost anume slujirea ei, cel mai probabil administrativă, dacă este să ținem cont de denumirea ei cu titlul de προστάτις „patron, binefăcător”. Termenul acesta de *prostatis* vizează doar acțiunea de a ajuta constant la nevoile administrative ale Bisericii, este un termen asemănător celui de „ctitor” pentru Biserica Ortodoxă. În contextul lui *Romani* 16, 2 căci numai aici apare termenul de *prostatis* (așadar este un *hapax*), spun specialiștii, nu trebuie înțeles neapărat în dimensiunea lui tehnică, adică cea de conducător, ci se referă mai degrabă la atitudinea diaconișei Phebe de a-i ajuta pe cei săraci⁴⁶⁸. Este important de menționat faptul că Sfântul Pavel, nu se adresează ei, cu termenul de λειτουργὸς „oficiant al Cultului Creștin, liturghisitor”, ceea ce demonstrează că Phebe nu avea și sarcini liturgice, ci doar administrative sau de ajutorare la buna desfășurare a misiunii Bisericii din Chendrea, pentru că sarcina de a sluji Sfânta Liturghie, este destinată în Noul Testament doar bărbaților (când tot în secțiunea de salutări, Sfântul Pavel se referă la un liturghisitor precum era el, îl numește cu titlul de τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς καὶ ἐγὼ „căci [Timotei] lucrul Domnului lucrează *ca și mine*”, arătând astfel că Timotei slujește Domnului cu aceeași lucrare sacerdotală ca și el; nu aceeași raportare apare în schimb, când se adresează acestei femei Phebe, despre care spune că era doar binefăcătoare, nu liturghisitoare). Alți cercetători consideră că adresarea plină de reverență față de Phebe, urmărirea atragerea simpatiei acestui binefăcător, pentru a-i sponsoriza călătoria misionară în Spania⁴⁶⁹, desigur o simplă speculație spunem noi.

Acest ultim capitol al epistolei, mai poate fi privit și din perspectiva noilor cercetări în domeniu, și mă refer aici la „teoria rețelei sociale” (*Social Network Theory*) în Sfânta Scriptură. Această teorie, extinsă de curând și studiilor biblice, pe filiera transdisciplinarității, își are rădăcinile în teoriile grafice din matematică, popularizându-se prin intermediul analizei rețelei sociale (anii 1930), dezvoltându-se transdisciplinar în ultimii 20 de ani. Aplicarea

⁴⁶⁸ Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, T&T Clark, Edinburgh, 1990, p. 176.

⁴⁶⁹ Susan Mathew, *Women in the Greetings of Romans 16.1–16: A Study of Mutuality and Women's Ministry in the Letter to the Romans*, coll. *Library of New Testament Studies*, Bloomsbury Press, London, 2013, pp. 4–5.

teoriei rețelei sociale, literaturii biblice, este o metodă nouă de cercetare, la ora actuală fiind prea puțin dezvoltată⁴⁷⁰. Exegeza biblică centrată pe teoria rețelei sociale, își propune să urmărească conceptele centrale ale unui pasaj; să analizeze diferitele variante ale unei narațiuni biblice; să observe cum un anume cititor fidel tradiției sale, înțelege textul biblic; să verifice conexiunile conceptuale ale cărților biblice aparținătoare aceluiași gen⁴⁷¹ etc. Aplicată această teorie postmodernă Sfântului Pavel, reiese faptul că, datorită multelor sale călătorii, nu reușea să mențină vii și puternice relațiile sale sociale, însă pe de altă parte, îi permitea să adauge noi și noi prietenii în diverse locații geografice, legături nu foarte puternice, datorită contextului invocat. Iar lucrul cel mai important era că în baza multelor sale prietenii, reușea să-i conecteze pe mulți din cercul său de prieteni, de frați creștini, care probabil nu s-ar fi cunoscut niciodată⁴⁷². Preocuparea stabilizării unei adevărate rețele sociale, sau mai bine zis a edificării comuniunii (*koinonia*) dintre toți creștinii unei Biserici locale, se vede cel mai bine la Sfântul Pavel în corespondența sa cu creștinii din Corint. Aceștia fiind dezbinați în partide, aveau nevoie stringentă, de o persoană cu autoritate, care să refacă rețeaua de prietenie frățească, ruptă cu atâta ușurință⁴⁷³. Prin urmare, putem presupune că și *Romani* 16 este o încercare paulină de a pune bazele unei părtășii frățești solide, Sfântul Pavel introducând în cercul său de prieteni, cât mai multe persoane cu vază din creștinătatea romană, pentru a le transmite tuturor creștinilor de aici, indirect, mesajul acesta: sunt prieten apropiat cu prietenii și cunoscuții din Biserica voastră, nu sunt un străin pentru voi, deci eu sunt

⁴⁷⁰ Această metodologie de cercetare este în plină desfășurare, amintim aici, în ordinea aparițiilor lor, pentru cei ce doresc să aprofundeze acest provocator subiect biblic, doar titlurile publicate ale singurilor cercetători: L. Michael White, *Social Networks in the Early Christian Environment: Issues and Methods for Social History*, Scholars Press, Atlanta, 1992; John K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, vol. 75, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992; Dennis C. Duling, „The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part I: The Spatial Network)”, în *Biblical Theology Bulletin*, vol. 29, 1999, pp. 156–175; Dennis C. Duling, „The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part II: The Social Network)”, în *Biblical Theology Bulletin*, vol. 30, 2000, pp. 3–14; Hajime Murai, Akifumi Tokosumi, „Network Analysis of the Four Gospels and the Catechism of the Catholic Church”, în *Journal of Advanced Computational Intelligence and Intelligent Informatics*, vol. 11, 2007, pp. 772–779; Dennis C. Duling, „Paul’s Aegean Network: The Strength of Strong Ties”, în *Biblical Theology Bulletin*, vol. 43, 2013, pp. 135–154; Istvan Czachesz, „Network Analysis of Biblical Texts”, în *JCH*, vol. 3, no. 1–2, 2016, pp. 43–67.

⁴⁷¹ Istvan Czachesz, „Network Analysis of Biblical Texts”, pp. 43–44.

⁴⁷² Dennis C. Duling, „Paul’s Aegean Network: The Strength of Strong Ties”, p. 138.

⁴⁷³ John K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, pp. 83–86.

unul de-al vostru; urmează să vin la voi, deci primiți-mă ca unul dintre frații voștri. Desigur, este doar o umilă teză, pe care o propunem specialiștilor rețelilor sociale biblice, spre a fi dezbătută.

5.4.2 SUPUNEREA FAȚĂ DE AUTORITĂȚI DIN PERSPECTIVĂ RETORICĂ

Pericopa din *Romani* 13, 1–7 este cel mai elocvent exemplu din Biblie, cu privire la necesitatea creștinilor de a se supune autorităților politice. Însă în spatele acestei persuasiunii pauline reușite, credem că stă o retorică bine aleasă de Dumnezeu.

Există cercetări pe această pericopă, care propun analizarea ei din perspectivă imperială, cercetătorul S. U. Lim, spune că mesajul apostolului este încifrat; pe de o parte, el îndeamnă la supunere față de Imperiul Roman, dar pe de altă parte, el își convinge ascultătorii să opună rezistență religioasă, prin refuzul cu propria viață de a se închina zeităților imperiale. De aceea, spune acesta, textul din *Romani* 13, 1–7 poate fi privit ca o dublă adresare: implică atât vocea paulină a asimilării dar și pe cea a rezistenței în context imperial⁴⁷⁴. Această retorică a discursului dublu, ne ajută să facem distincție clară între discursul monologic și cel dialogic. Cel monologic este un discurs unitar, unde predomină doar o singură adresare; discursul dialogic însă, este unul complex în care coexistă mai multe adresări. Tocmai de aceea, acest tip de discurs, oferă o conștiință mobilă, neînțepenită, în stare a comunica cu celelalte conștiințe de pe margine. Prin această ambivalență discursivă, autorul este la adăpost, nimeni nu-l poate acuza de insurgență; iar în același timp, în mod simultan, o voce retorică persuadează înspre supunere, iar o alta, către rezistență cu orice preț⁴⁷⁵ (de aceea este invocată subtil tema conștiinței creștine, pentru că nimeni nu are drept asupra ei, nici măcar puterile imperiale).

Ținta persuasiunii în această pericopă este de a-i face pe creștini să înțeleagă că ei trebuie să se comporte cu iubire față de cei din afara Bisericii, și să nu caute să se răzbune pe autoritățile romane, care evident făceau abuz de putere. De aceea, pericopa imediat următoare, 13, 8–14 continuă necesitatea dobândirii unui comportament creștin autentic, însă de această dată, în interiorul Bisericii. Retorica persuasiunii insistă aici, pe tema revenirii imediate a Domnului Iisus, context în care, toți creștinii trebuie să trăiască

⁴⁷⁴ Sung U. Lim, „A double-voiced reading of Romans 13:1–7 in light of the imperial cult”, în *HTS Teologiese Studies*, vol. 71, no. 1, 2015, p. 1.

⁴⁷⁵ Sung U. Lim, „A double-voiced reading of Romans 13:1–7 in light of the imperial cult”, pp. 2–3.

în pace și iubire cu toți oamenii, inclusiv cu clasa politică coruptă, pentru ca astfel, așteptarea lor eshatologică să fie una rodnică⁴⁷⁶. Nu vom ști niciodată cu siguranță, care au fost rezultatele unei astfel de tematici persuasive, câți au luat de bun augur exortația, și câți creștini au considerat această perspectivă desuetă.

Îndemnul spre supunere față de autoritatea imperială, trebuie observat în contextul lui, în situația politică de atunci, nu exista o altă variantă legitimă, decât să fii tributar Imperiului Roman, stăpânitorilor lumii antice. Aceasta înseamnă că Sfântul Pavel se adresează în pericopa aceasta, doar celor ce sunt conduși, și nu este deloc întâmplător faptul că, acești creștini din inima Imperiului, sunt îndemnați astfel. Se pare că au fost în trecut unele nesupuneri civile în Roma, la care au luat parte și creștinii, ne spune istoricul Suetoniu (*De Vita Caesarum Claudius*, XXV. 4); de aceea, grija Sfântului Pavel pentru creștinătatea de aici, este de a-i asigura stabilitate misionară, prin îndemnul la fidelitate statală. Era binecunoscută necesitatea colaborării celor stăpâniți cu puterea stăpânitoare, pentru posibilitatea dezvoltării în continuare a celor ocupați politico-economic. Astfel ia naștere strategia „discursurilor coloniale”. Acestea, urmăreau să elimine portretizările negative ale stăpânitorului, pentru o cât mai bună asimilare și respectiv integrare a celor colonizați. Ținta era să se creeze o clasă a celor fideli stăpânirii străine, în vederea extirpării insurgențelor, dăunătoare atât stabilității imperiului colonial dar și propășirii zonelor colonizate⁴⁷⁷. Cu siguranță Sfântul Pavel avea în minte toate aceste strategii civice. Iar pentru a-și atinge acest scop persuasiv, arborează o retorică spirituală: viața creștină este una intrinsec duhovnicească, iar adevărata slujire a lui Dumnezeu, este o slujire a lumii actuale; viața creștină este de asemenea, dominată de iubirea frățească și de împlinirea Legii lui Dumnezeu (*Romani* 12, 3–21; 13, 8–14), și chiar de necesitatea iubirii dușmanilor, cu atât mai mult de necesitatea iubirii și respectării autorităților politice, de Dumnezeu instituite⁴⁷⁸ (13, 1). Toată această strategie retorică paulină trebuie înțeleasă în contextul ei istoric, fiindcă liniile civice adoptate de Sfântul Pavel în această scurtă pericopă a relaționării politicului cu Biserica, erau de fapt tendințele sociale universal aplicabile ale

⁴⁷⁶ James B. Prothro, „Distance, Tolerance, and Honor Six Theses on Romans 13:1–7”, în *Concordia Journal*, vol. 42, no. 4, 2016, pp. 293–294.

⁴⁷⁷ John Vijaya Raj, „Paul’s Political Discourse as Colonial Mimicry: A Postcolonial Appraisal of Romans 13: 1–7”, în *SATHRI Journal*, vol. 3, 2009, p. 100.

⁴⁷⁸ J. A. Draper, „Humble Submission to Almighty God and its Biblical Foundation: Contextual Exegesis of Romans 13: 1–7”, în *Journal of Theology for Southern Africa*, vol. 63, no. 1, 1988, pp. 34–35.

vremii respective. Ceea ce construiește la nivel ideatic Apostolul Pavel aici, nu trebuie înțeles ca o părere fundamentalistă paulină, anume creată contextului respectiv – căci ea nu este o luare de poziție, ci o adaptare inspirată de Dumnezeu, la politica imperială impusă în acele timpuri ale dezvoltării creștinismului⁴⁷⁹.

De aceea, lumea socială din spatele textului, de care Dumnezeu nu poate face abstracție, este cât se poate de evidentă. Avem de-a face probabil cu articularea unei doctrine statale, care trebuia menținută cu toate eforturile, date fiind unele evenimente deloc onorante evreilor creștini și mozaici din Roma: expulzarea lor din Roma petrecută în timpul domniei lui Tiberiu (19 d.Hr.); o nouă expulzare petrecută în timpul domniei lui Claudiu (49 d.Hr.) – de aceea, sunt sfătuiți indirect să evite pe viitor astfel de implicații politice subversive, extrem de dăunătoare înaintării Evangheliei Domnului Iisus. Dată fiind această situație socială, atunci când Sfântul Pavel le cere creștinilor evrei și nu numai, din Roma, să se supună stăpânirii imperia- liste, o face preocupat de gândul de-a asigura stabilitate etnică evreilor din capitală. De aceea întâlnim exortația paulină cu privire la necesitatea plă- tirii tuturor taxelor impuse de guvernul roman (13, 7), căci spun istoricii, pe vremea împăratului Nero, neplătirea taxelor, era pedepsită cu pedeapsa statornicită în cazul criminalilor⁴⁸⁰. Lumea socială din fundalul lui *Romani* 13, 1–7 trebuie văzută și din perspectiva relaționării evreilor cu neamurile. După ce lucrurile s-au mai calmat, o parte din evreii expulzați reveneau în capitală, iar aceștia îi găseau pe creștinii proveniți dintre neamuri, la condu- cerea Bisericii creștine de aici. Apostolul trimite această epistolă și pentru a-i împăca pe aceștia prin intermediul Evangheliei. Având în minte trecutul civic tumultuos al evreilor, apostolul îi îndeamnă pe creștini să nu copieze modelul iudaic, ci să rămână supuși autorității romane. De aceea, din per- spectivă retorică, secțiunea cuprinsă între capitolele 12, 1 – 15, 13 formează contextul parenetic al exortației morale, ce flanchează perspectivele din 13, 1–7, totul conjugându-se deci din punct de vedere moral creștinesc⁴⁸¹.

Unii cercetători interpretează *Romani* 13, 1–7 și din perspectiva legămân- tului noahitic (*Facerea* 8, 21 – 9, 17). Legile noahitice reglementează unele

⁴⁷⁹ P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994, pp. 198–208; Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, coll. *Anchor Bible Commentary*, vol. 33, Doubleday, New York, 1993, pp. 662–663.

⁴⁸⁰ Ron Cassidy, „The Politicization of Paul: Romans 13: 1–7 in Recent Discussion”, în *The Expository Times*, vol. 121, no. 8, 2010, pp. 383–389.

⁴⁸¹ J. N. Bailey, „Paul's Political Paraenesis in Romans 13: 1–7”, în *Restoration Quarterly*, vol. 46, no. 1, 2004, pp. 11–28.

obligații morale, statuând relațiile de legătură dintre neamuri și evrei. Potrivit acestei teologii, evreii singuri sunt luminați potrivit Legii de pe Sinai; iar neamurile potrivit acestor legi noahitice. Aceste legi interzic clar șase acțiuni: venerarea idolilor, luarea în deșert a Numelui Domnului, crima, imoralitatea sexuală, hoția și consumarea de carne ruptă de pe trupurile animalelor vii. Rabinii consideră că aceste legi sunt date de Dumnezeu înaintea Legii de pe Sinai, iar persoana lui Noe, de care se leagă aceste legi, devine în acest caz, paradigmatică pentru relația tuturor neamurilor cu Dumnezeu. Una dintre aceste legi noahitice ne interesează în special. Apostolul Pavel învață că Însuși Dumnezeu a instituit autoritatea civilă (13, 1–2), cu scopul de a opera dreptatea socială (13, 3–4) – în context, Sfântul Pavel vorbește despre autoritatea unui imperiu păgân, în ideea că neamurile promovează și ele anumite legi morale universal aplicabile. Cartea apocrifă a evreilor, *Cartea Jubileelor* (7, 20) spune că imediat după potop, Noe le-a transmis copiilor săi, un set de legi morale, din care s-au inspirat mai târziu, toate neamurile pământului. Învățătorii evrei, contemporani cu activitatea pedagogică a Sfântului Pavel, învățau faptul că Noe poate fi asociat cu norma unei moralități umane universale. Apostolul Pavel, născut în diaspora unde activau acești rabini, învățat mai apoi și de către elitele iudaice din Ierusalim, cu siguranță cunoștea această învățătură a conduitei morale legislative a neamurilor, și probabil se inspiră din aceasta, atunci când îi îndeamnă pe creștini, să se supună legilor decretate de autoritatea romană, care erau legi morale universal aplicabile⁴⁸².

Fără îndoială, Apostolul Pavel era la curent cu retorica imperială a stabilității politice, promovată de către filozofii politici Seneca și Burrus; de aceea, întregul capitol 13 al epistolei, încurajează respectarea obligațiilor civice, cu scopul de a îndepărta planarea oricăror suspiciuni la adresa creștinilor. Acestea toate, deoarece erau zvonuri puternice în întreaga capitală, cu privire la faptul că noul împărat Nero, va asigura pacea și stabilitatea imperiului, conducând cu înțelepciune și dreptate. Este adevărat însă că, după ce Nero își ucide mama care l-a ajutat să obțină tronul, în anul 59 d.Hr., atât Seneca cât și Burrus (sfātuitorii săi înțelepți) îl părăsesc, iar acesta începe să-i persecute pe creștini, ucigând totodată și speranțele tuturor într-o lume mai bună. Însă Sfântul Pavel scrie această scrisoare cu câțiva ani înainte să se petreacă toate acestea, el neștiind calvarul care va urma sub autoritatea lui Nero⁴⁸³. Nu trebuie uitat nici faptul că, apostolul se adresează unei audiențe creștine, nu păgâne, de aceea caută să le ofere cea mai naturală portretizare a

⁴⁸² David Vandrunen, „Power to the People: Revisiting Civil Resistance in Romans 13:1–7 in Light of the Noahic Covenant”, în *Journal of Law and Religion*, vol. 31, no. 1, 2016, pp. 5–7.

⁴⁸³ Ben Whiterington III, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, p. 306.

realității. Nero promisese abolirea taxelor indirecte, datorită abuzurilor ivite, însă consilierii acestuia nu l-au lăsat să facă aceasta, astfel că, totul culmina cu o stare de consternare generală. S-au înregistrat chiar și unele proteste în Roma, datorită acestor taxe împovărătoare, chiar în timpul în care apostolul Pavel redacta această epistolă, de aceea, Sfântul Pavel căuta să tempereze acest elan antiguvernamental⁴⁸⁴. Situația nu este deloc asemănătoare relației dintre evreul Daniel și împăratul babilonian Nebucadnețar (*Daniel* 1–4). Sfântul Pavel oferă cele mai bune sfaturi ale sale, sub forma unei retorici deliberative, care îi persuadea pe creștinii romani, să nu atragă atenții negative asupra lor, aceștia fiind și în situația delicată de a-i integra în mijlocul comunității lor, pe evreii insurgenți care se realocau în capitală spre finalul anului 54 d.Hr⁴⁸⁵.

Retorica pentru supunere, este definită persuasiv de alegerea unui verb destul de exponențial, este vorba de verbul grecesc *hypotassō* din 13, 1 care se repetă și în 13, 5. Verbul acesta nu este ales întâmplător, el nu înseamnă obediență oarbă, ci supunere condiționată. Iar condiția este ca autoritatea împuternicită de Dumnezeu, să respecte ordinea stabilită prin Lege divină, în caz contrar, când autoritatea se revoltă împotriva lui Dumnezeu, creștinul este dezlegat de necesitatea supunerii. Fiindcă supunerea față de un guvern anticreștin, este sinonimă cu abjurarea credinței însăși. Verbul este folosit în acest context la diateza medie, de aceea focusarea este pe voluntariat, pe natura autoreferențială a supunerii. Este mai degrabă o chestiune de acceptare a unei relaționări îngăduite de Dumnezeu, iar în acest punct, putem face comparație cu perspectiva dumnezeiască din *1Corinteni* 7 unde se insistă pe necesitatea rămânerii sub condiționările civice statale, în care se regăseau cei convertiți. Aceste comportamente ale creștinilor din Corint pot fi explicate mai credibil pe baza fundamentelor culturii greco-romane și influențelor iudeo-elenistice, dintre care o bună parte dintre corinteni au făcut parte și care nu s-au estompat deplin și irevocabil odată cu convertirea lor la creștinism. În plus nu trebuie să uităm că aceștia nu aveau o mentalitate de conchistă, grupându-se într-un ghetou (asemenea celor evreiești din diasporă), ci își continuau viața socială dinainte de încreștinare, în măsura în care aceasta nu venea în contradicție flagrantă cu principiile creștine. În asemenea situații, este ușor de înțeles cum principiile și obiceiurile vechii culturi antice păgâne se lăsau cu greu, fie încreștinate, fie îndepărtate. Astfel, în lungul și greul proces de inculturare a Evangheliei, era de așteptat ca să

⁴⁸⁴ Ben Whiterington III, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, p. 315.

⁴⁸⁵ Ben Whiterington III, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, p. 307.

apară influențe de genul celor din Corint, în demersul conturării unei teologii și morale specifice creștine. Așadar, problemele din Corint, au rezultat din întâlnirea și încercarea unei sinteze între principiile Evangheliei și cele ale culturii greco-romane⁴⁸⁶.

Exortația prezentă în versetele 3–4 încurajează facerea de bine de orice fel, căci prin aceasta se îmbunătățește imaginea creștină în întreg imperiul. Dualitatea fapte rele (*kakos*) – fapte bune (*agathos*) se regăsește și în pericopa 12, 17–21 (contextul aici vizează bunătatea creștinilor de a nu se răzbuna, ci a lăsa actul acesta în mâna Dreptului Judecător). Pentru a face și mai bine înțeleasă această perspectivă, concepe pericopa 13, 1–7 tocmai pentru ca cele afirmate anterior, să nu fie greșit interpretate. Toți cei ce săvârșesc răul, chiar și atunci când sunt motivați de gânduri de răzbunare, vor cădea în final sub pedeapsa autorităților civile, care doresc stabilizarea ordinii sociale, încercând prin exercițiul de putere, să evite anarhia⁴⁸⁷. Practic, acest pasaj poate fi interpretat și ca o retorică a *repetiției*, având rolul persuasiv de a întări cele afirmate anterior.

În textul din 13, 5 Apostolul Pavel revine la tema afirmată în deschidere, și anume la necesitatea supunerii față de autorități. Iar mobilul acestei supuneri nu trebuie să fie frica față de pedeapsă, ci promovarea conștiinței creștine (συνείδησις), singura capabilă să se conformeze cu demnitate în fața tuturor cerințelor civice. Iar promovarea ei cea mai eficientă se poate realiza prin hotărârea plătirii taxelor imperiale (13, 6–7). Exortația retorică folosită este la persoana a doua, plural, pentru a-i însărcina pe toți, fără excepție, spre a-și plăti cu decență taxele (φόρος). Apostolul face deosebire între două moduri de plată: mai întâi se referă la tribut (*phóros*) adică la plățirea directă a dărilor către Stat; iar mai apoi la taxe (*télos*) adică la plățirea indirectă a taxelor, prin intermediul vameșilor⁴⁸⁸, de aceea spune: „*vamă celui cu taxele vamale*”.

Adresarea la persoana a doua singular, făcând apel la un interlocutor imaginar în 13, 3–4 și la o întrebare retorică în 13, 3 sunt tehnici retorice familiare *diatribei*. Datorită specificității lor, aceste versete retorice, punctează țelul imediat al perorației: plățirea fără întârziere a taxelor imperiale. Se pare că avem de-a face cu elementele argumentative ale unei retorici creștine

⁴⁸⁶ Gerd Theissen, „Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J. J. Meggitt, Paul, Poverty and Survival”, în *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 25, 2003, p. 371.

⁴⁸⁷ Thomas R. Schreiner, *Romans*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 1998, pp. 677–678.

⁴⁸⁸ Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, pp. 669–670.

primare, similitudinile fiind bine cunoscute (*Romani* 13, 1–7; *1Timotei* 2, 1–4; *Tit* 3, 1–3; *1Petru* 2, 13–17), ele conturându-se sub forma următoarelor topice: supunerea față de autoritățile civile; argumentația supunerii este religioasă; rolul autorităților este de a recompensa respectiv de a pedepsi; contrastul dintre o conduită bună sau rea; datoria de a onora autoritățile păgâne⁴⁸⁹.

Perspectiva aceasta, precum am mai spus, nu este o creație a omului Pavel, ci această învățătură dumnezeiască poate fi întâlnită și în arealul Vechiului Testament, de unde ușor putem vedea constanta vocii lui Dumnezeu (*Isaia* 45, 1–3; *Jeremia* 27, 5–7; *Daniel* 2, 21. 36–38; 4, 17; *Sirah* 10, 4). Însă dintre toate acestea, cel mai reprezentativ este textul lui Dumnezeu din *Proverbe* 8, 15–16: „Prin Mine domnesc regii și cei puternici scriu dreptatea; prin Mine mai-marii devin mai mari și prin Mine stăpânii stăpânesc pământul”. Cu toate că de cele mai multe ori, acțiunile conducătorilor se sustrag oricărei logici raționale, ei sunt totuși investiți cu putere de către Înțelepciunea divină, spune tradiția iudaică⁴⁹⁰. Cel Atotputernic stăpânește peste toți, și îi călăuzește pe aceștia indirect spre împlinirea vocii Sale pedagogice. Această viziune a literaturii sapiențiale, oferă confort sufletesc celui credincios, chiar

⁴⁸⁹ Thomas H. Tobin, *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2004, pp. 396–397.

⁴⁹⁰ Regele Solomon este paradigmatic în acest sens, urcarea sa pe tronul unui Israel cu granițele cele mai întinse din istoria sa, coincide cu cererea sa, adresată Dumnezeului Yahweh, spre dobândirea de înțelepciune spre a-și cârmui bine poporul (*3Regi* 3, 4–14). Gestul regelui este lăudat și de rabini, căci a dat dovadă de un spirit puternic, atunci când în detrimentul bogățiilor, acesta cere înțelepciune divină. Darul primit de către Solomon, depășea în calitate, înțelepciunea fiilor răsăritului și a egiptenilor de asemenea. Devenind proverbială înțelepciunea acestuia, numeroși lideri politici ai vremii veneau să încheie cu acesta relații diplomatice internaționale (*3Regi* 10, 1–10). Administrația regală era de asemenea o marcă a înțelepciunii: împărțirea în 12 districte, conduse fiecare de către un guvernator, întreținerea o stare eficientă de progres material. Înțelepciunea regelui Solomon, a fost pusă în valoare și de măreția Templului construit în 7 ani, cu ajutorul a 180000 de muncitori, având drept materiale, pe cele mai extravagante ale epocii (piatra cioplită, lemn de cedru și chiparoși din Liban, obiecte de cult poleite cu aur, materiale scumpe din Fenicia). Palatul lui Solomon este finalizat în 13 ani, pe lângă acesta existând un palat pentru fiica faraonului și anexe pentru femeile sale străine (*3Regi* 11, 7–8). Pe lângă proiectul grandios al marelui Templu de la Ierusalim, Solomon a mai construit și câteva cetăți fortificate (Hazor, Meghido și Gezer), importante puncte politice strategice. În domeniul publicațiilor, înțelepciunea lui Solomon însumează 3000 de pilde și 1000 de cântări, având ca teme predilecte maxime și proverbe. Conform tradiției iudaice, lui Solomon îi sunt atribuite cărțile biblice: Cântarea Cântărilor, Proverbele și Eclesiastul. Această înțelepciune (ebr. *hochma*) era un dar de la ființa supremă, adică de la Dumnezeu, darul putea fi obținut doar în relație de comuniune cu Creatorul Yahweh. A se vedea Claudiu Cristian Damian, *HOCHMA: Înțelepciunea în cărțile sapiențiale ale Vechiului Testament*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, pp. 92–107.

și în mijlocul celor mai dramatice schimbări politice ale lumii⁴⁹¹. Aceste texte biblice iudaice dar și cele aparținătoare culturii iudaice elenistice, dovedesc care era atitudinea politică și socială față de neamurile păgâne conducătoare, față de care, cel credincios lui Dumnezeu trebuia să dovedească respect și supunere (*Romani* 13, 1–7; *1Timotei* 2, 1–4; *Tit* 3, 1–3; *1Petru* 2, 13–17). Ele erau comune nu doar creștinilor primari ci și evreilor, în special celor ce locuiau în diaspora greco-romană. Era deci un punct de vedere comun, împărtășit atât de Sfântul Pavel cât și de creștinismul roman⁴⁹², căci sursa de inspirație, după cum am accentuat cu obstinație este una singură, cea divină!

Ne putem firește întreba, care a fost scopul Sfântului Pavel de a include această pericopă a supunerii în epistola sa? Ce a încercat mai exact să obțină cu scrierea sa? A fost mai exact o anume situație în Roma ce l-a determinat pe apostol să redacteze corpusul din 13, 1–7? Nu putem ști cu siguranță care sunt cele mai potrivite răspunsuri, însă intuim două perspective. Pe de o parte, ținta principală a pericopei este convingerea tuturor creștinilor de a-și plăti în continuare taxele. Pe de altă parte, el oferă relativ puțin spațiu tratării acestui subiect, este menționat doar spre finalul pericopei (13, 6–7). De fapt, întreaga exortatie din 13, 1–7 este sumară, cel puțin în comparație cu partea parenetică imediat următoare din 14, 1 – 15, 7. Aceasta poate da greșit impresia că necesitatea plătirii taxelor, nu este de importanță critică, însă apostolul insistă foarte clar pe nevoia respectării legii statale, făcând din aceasta o datorie de conștiință. Aceasta cu atât mai mult cu cât, apostolul vorbește clar despre legitimitatea divină a acestei stăpâniri străine. Acest fel de autoritate îngăduită de Dumnezeu, nu facilita nicidecum înțelegerea unei autorități opresive, căci ea nu trebuie secondată de abilitatea de a folosi puterea în scopuri subiective (*1Regi* 21 – cazul viei lui Nabot). Se înfierează corupția și abuzul de putere, prin faptul că autoritatea îngăduită de Dumnezeu, trebuie să fie participativă relațiilor sociale, calitativă în mâna unei persoane sau a unui grup de persoane, prin manifestare comunională și socială⁴⁹³.

Un element final al acestei exortații, îl reprezintă așteptările eshatologice legate de restaurarea lui Israel. Iudeii așteptau intervenția directă a lui Dumnezeu în istorie, prin punerea temeliei unei împărății iudaice ce va controla toate împărățiile lumii. Cu siguranță aceste așteptări politice ale evreilor, erau împărtășite și de către creștinii proveniți dintre neamuri, aparținători

⁴⁹¹ H. A. Ironside, *Notes on the Book of Proverbs*, Loizeaux Brothers, New Jersey, ¹¹1974, p. 81.

⁴⁹² Thomas H. Tobin, *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*, p. 398.

⁴⁹³ Bengt Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, coll. *Coniectanea Biblica – New Testament Series*, vol. 11, Studentlitteratur AB, Lund, 1978, pp. 129–130.

Bisericii din Roma; aceștia împreună cu creștinii iudei, datorită influenței Talmudului, se întrebau dacă în contextul restaurării iminente a împărăției davidice, mai trebuie sau nu, să plătească taxe Imperiului Roman – care în cel mai scurt timp posibil, va fi distrus de puterea lui Dumnezeu. Această viziune de interpretare greșită a istoriei mântuirii, a avut-o în minte cu siguranță Sfântul Pavel, care trebuia diplomat să corijeze aceste derapaje ideologice, reușind aceasta prin construcția unei retorici imbatabile, care avea ca nucleu teza potrivit căreia, orice autoritate politică este de Dumnezeu lăsată în scop pedagogic⁴⁹⁴.

⁴⁹⁴ Thomas H. Tobin, *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*, p. 400.

Capitolul VI

Retorica poruncii excluderii incestuosului din Biserică (1Corinteni 5, 1–5)

6.1 TEXTUL ÎN VERSIUNEA GREACĂ ȘI ÎN TRADUCEREA NOASTRĂ

NA28⁴⁹⁵: Ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναικὰ τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν. καὶ ὑμεῖς πεφουσιωμένοι ἐστέ καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε, ἵνα ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας; ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὼν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον· ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου. (*Pros Korinthiois A* 1 5, 1–5)

Traducerea noastră: (1) De pretutindeni se aude că la voi este desfrânare⁴⁹⁶, și încă o astfel de desfrânare, cum nici la neamuri nu este⁴⁹⁷, încât cineva să trăiască cu femeia tatălui său. (2) Și voi sunteți încrezuți⁴⁹⁸ în loc să jeliți⁴⁹⁹,

⁴⁹⁵ Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, pp. 1050–1052.

⁴⁹⁶ Cuvântul grecesc folosit este πορνεία care în limbajul biblic (*Luca* 15, 30; *Evrei* 11, 31; *Iacob* 2, 25) înseamnă împreunare cu o prostituată (πόρνη), cu o femeie ușoară. Păcatul acesta al adulterului, era atât de grav pentru sănătatea morală a Bisericii din Corint, încât apostolul îl mărește, spunând că acela care îl practică, este la fel de vinovat înaintea lui Dumnezeu, precum este acela care se unește cu o prostituată. A se vedea Kyle Harper, „*Porneia: The Making of a Christian Sexual Norm*”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 131, no. 2, 2011, p. 375.

⁴⁹⁷ Întreaga construcție în greacă este la dativ (ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν) de aceea am optat pentru această variantă.

⁴⁹⁸ Verbul πεφουσιωμένοι înseamnă în traducere literară „a se încrede în sine în exces, a se împăuna”, însă la diateza pasivă, cum este cazul de față, cel mai acurat se traduce cu „vanitos, îngâmfat, încrezut”, după cum este cazul în *1Corinteni* 4, 6. A se vedea Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (nota 28374).

⁴⁹⁹ Verbul ἐπενθήσατε nu se traduce prin „întristare, supărare, mâhnire”, ci fiind la diateza

de aceea, să fie scos⁵⁰⁰ din mijlocul vostru cel ce săvârșește⁵⁰¹ o astfel de faptă.

(3) Iar eu, chiar dacă sunt departe cu trupul, totuși sunt prezent cu duhul, de aceea, l-am și judecat⁵⁰² ca și cum aș fi de față⁵⁰³, pe cel ce lucrează⁵⁰⁴ aceasta.

(4) În numele Domnului nostru Iisus fiind adunați⁵⁰⁵ voi și cu duhul meu,

activă, plural și având sensul prim de „a jeli, a plânge”, se traduce cel mai corect prin „să jeliți, să plângeți”, după cum mai apare o dată în corespondența cu corinteni, având același sens: „...și să-i plâng (πενθήσω) pe mulți” (2Corinteni 12, 21). A se vedea Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (nota 21321).

⁵⁰⁰ Verbul ὀρθῆ „a scoate, a înlătura”, este la conjunctiv aorist, diateza pasivă. Aoristul în general, vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul din cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ, care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă. Conjunctivul aorist, nepurtând informație temporală, se traduce întocmai ca și conjunctivul prezent, diferența fiind legată doar de aspect; de aceea traducerea corectă, ținând cont și de diateza pasivă, este: „să fie scos”. De asemenea, participiul verbului αἰψω inoculează idea unei acțiuni intempestive, orice tergiversare a situației date, nu face decât să producă tulburare. Poziția implacabilă a Sfântului Pavel, devine justificată dacă așezăm în ecuație faptul că cei din Biserică, în loc să deplângă actul acesta imoral și să fie întristați, se făceau vinovați (πεφυσωμένοι) de îngâmfare și aroganță. Aceștia nu păreau a fi întristați de păcatul menționat. Din moment ce apostolul nu judecă decât pe bărbatul implicat, putem să credem că femeia (mama lui vitregă) nu era creștină, deci în nici un caz membru al comunității. A se vedea Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan, Grand Rapids, 1996, pp. 461–462; Warren W. Wiersbe, *The Wiersbe Bible Commentary. The Complete New Testament in one volume*, David C. Cook Publisher, Colorado Springs, 2007, p. 469; William MacDonald, *Comentariul biblic al credinciosului. Noul Testament*, trad. de Doru Motz, Christliche Literatur Verbreitung, Bielefeld, 1998, p. 581.

⁵⁰¹ Verbul la participiu πράξας înseamnă a performa într-o anumită activitate, a săvârși o acțiune fără întreruperi; păcatul incestuosului fiind în acest caz, săvârșit cu regularitate, fără muștrări de conștiință, fără strop de pocăință. A se vedea Walter Bauer, Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 860.

⁵⁰² Verbul la indicativ perfect κέκρικα „a judeca” însoțit și de adverbul ἤδη „acum, în acest moment”, desemnează acțiunea finalizată a judecării acestui caz dezolant din Biserica creștină, de aceea, făptașul trebuie pedepsit fără întârziere.

⁵⁰³ Verbul παρών înseamnă „a fi prezent, a ajunge în acel moment”; pentru că atât de gravă era această faptă în sânul Bisericii, încât organizarea unui proces, însemna efectiv timp pierdut – criza aceasta trebuia tranșată din fașă. Întreaga construcție argumentativ paulină a pericopei, prin gramatica folosită, inoculează urgentarea corijării acestui derapaj moral fără precedent în istoria Bisericii creștine primare, avem de-a face deci, cu o retorică a soluționării iminente.

⁵⁰⁴ Verbul folosit este κατεργασάμενον, el se traduce literar prin „a lucra”. Acesta nu epuizează întreaga lui acțiune, deoarece prepoziția *kata* a verbului *ergazomai* arată că lucrarea, acțiunea, se desfășoară complet, așadar o perspectivă holistică. O traducere pur literară ar trebui să arate astfel: „a lucra desăvârșit, a perfecta”. Însă din rațiuni strict legate de cantabilitatea versului paulin, am optat pentru acest „lucrează”. A se vedea Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 198–205.

⁵⁰⁵ Verbul συνάγω „a se aduna”, în înțelesul secular grecesc, se folosea în context comercial, însemnând „colectarea unei sume totale”. Dincolo de acțiunea colectării unor lucruri, verbul

întru puterea Domnului nostru Iisus, (5) să-l predăm⁵⁰⁶ pe acesta Satanei, spre nimicirea⁵⁰⁷ trupului, pentru ca sufletul să poată fi mântuit⁵⁰⁸ în Ziua Domnului⁵⁰⁹.

mai poate însemna și întâlnirea unui grup compact de personae (sens cu care este folosit în acest text). În majoritatea ocurențelor, *synagō* este întâlnit în cazurile unor întâlniri comune, a unor adunări tradiționale, intrate de multă vreme în uz, desemnând de fiecare dată un corp colectiv, o grupare (*Fapte* 11, 26; 14, 27). De asemenea, termenul *synagō* se folosește și în sens eshatologic (*Matei* 25, 32; *Ioan* 11, 52; *Apocalipsa* 19, 17), deși în adunările creștine primare, termenul îngloba atât pe iudei cât și pe neamuri, căci nu se făcea distincție etnică, ci doar mai târziu, spre finalul secolului I când creștinismul se va despărți definitiv de iudaism, din motive religioase. În contextul nostru, apostolul Pavel folosește acest termen, pentru a transmite ideea părtășiei acestuia cu stâlpii Bisericii de aici, care vor trebui împreună să adopte o poziție radicală față de problema în cauză. A se vedea Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, T&T Clark, Edinburgh, 1990, p. 292.

⁵⁰⁶ Verbul *paradidōmi* (*παράδιδωμι*) semnifică cu mult mai mult decât această traducere a Bibliilor românești prin „să dați”; el poate fi la fel de bine conjugat cu acțiunea de a *preda* în mâinile cuiva, adică a-l da întru totul stăpânirii aceluia, ireversibil și irevocabil. Adică, să-l lăsați pradă chinurilor trupești, focului pasiunii sale, cu scopul de-a fi mântuit la Judecata finală, tocmai datorită luptei sale ascetice, nevoinței lui, neputinței de-a mai păcătui (aceasta desigur dacă exilul nu va constitui pentru el o altă sursă de cădere în păcat). Iudeii considerând că judecătorii lor trimit metonimic către Marele Judecător, foloseau excomunicarea tocmai pentru a înlocui pedeapsa cu moartea din Vechiul Testament (*Levitic* 18, 6–8), practică adoptată imediat și de către creștini. În cazul de față, acest *παράδοῦναι* folosit de Sfântul Pavel, nu trebuie înțeles după aspectul său literal, corintenii nu au fost îndemnați să-l pună pur și simplu în lanțuri și să-l predea satanei; ci să-i întoarcă spatele, pentru a extirpa cu orice preț degradarea din comunitate, inculpatul rămânând astfel o țintă sigură tuturor atacurilor satanei, căci acesta nu se mai află sub protecția Bisericii lui Hristos. Însă aceste atacuri nu se pot îndrepta asupra sufletului, ci doar împotriva trupului (la ce fel de chinuri trupești se referă apostolul aici, nu ne putem da seama cu certitudine), acestuia rămânându-i șansa pocăinței. A se vedea Johannes E. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, (nota 4806); Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1993, p. 538; Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, pp. 169–171; Cristian Bădiliță, *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*, Polirom, Iași, 2008, p. 51.

⁵⁰⁷ Acest *olethron* (*ὄλεθρον*) în teologia paulină, nu se referă la chinurile din Hades menite spre purificarea celor păcătoși, cum considera Heraclit; ci trebuie înțeles ca o slăbiciune trupească, ca o boală (suferință fizică) prin care pofta păcatului se ruinează, eliberându-l pe suferind din brațele concupiscentei, redându-i adevărata libertate a spiritului. A se vedea Walter Bauer, Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 702.

⁵⁰⁸ Traducerile biblice românești (Anania 2009; Sinodala 2005) redau acest verb *sōthē* (*σωθῆ*) prin expresia „să se mântuiască”, însă ea nu cadrează cu perspectiva aoristului conjunctiv al lui *sōthē*, care comunică o acțiune posibilă, *contemplată teoretic* ca realizabilă. De aceea, traducerea corectă este: „să poată fi mântuit”. A se vedea Robert E. Van Voorst, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, ³2001, p. 86.

⁵⁰⁹ Expresia „ziua Domnului” (*τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου*) apare cu precădere la profetii Vechiului

6.2 SCURTE PRECIZĂRI ISAGOGICE PRIVITOARE LA CONTEXTUL GENERAL AL IMORALITĂȚII DIN CORINT

Prima epistolă a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, este o scriere salutară, apărută în momentul în care Biserica de aici, se confrunta cu grave devieri morale și liturgice, derulate pe fondul diviziunilor creștinilor de aici. În genere, majoritatea epistolelor pauline sunt scrieri ocazionale, care au luat naștere sub presiunea unor urgențe misionare, având drept scop, clarificarea unor neînțelegeri ivite în sânul unor Biserici întemeiate de el. Tocmai de aceea, ele nu impresionează stilistic sau literar, fiindcă sunt opere ale momentului, ale situației imediate, însă cu toate acestea, ele au rămas peste veacuri la fel de actuale, fiind presărate și cu unele expresii retorice (dovadă a unui stil îngrijit). Despre acest adevăr, ne dă mărturie Sfântul Policarp (*Epistola către Filipeni* 3.2), care își îndeamnă cititorii să citească cât mai des epistolele pauline, fiindcă ele sunt un izvor neprețios al credinței, zidindu-se prin ele în credința propovăduită de apostoli⁵¹⁰.

Corintul (*Korinthos*) era unul dintre cele mai importante orașe ale

Testament în perioada accentuată de decădere morală a poporului, când evreii uitau de Legea lui YHWH. Profeții propun legea morală a dreptății, fiindcă atunci când va veni să judece, Dumnezeu nu va face nici o deosebire între iudei și dușmanii lor, ci va judeca după dreptate. Profeții Amos și Ioil, protestează împotriva speranțelor poporului care nădăjduiau că „ziua Domnului”, va fi pentru ei un triumf și-un motiv de sărbătoare, aceasta fiind mai lesne „o zi de întuneric și nu de lumină” (*Amos* 5, 18); „zi cu nori și cu negură deasă” (*Ioil* 2, 10; 4, 14). Cartea lui Sofonie, vestește și ea o zi a mâniei și a judecății, prevestire dată în contextul în care Iuda și Ierusalim, au ajuns să se închine la idoli neamurilor păgâne din jurul lor. Întreaga construcție paulină a acestui final de verset, este în sine ea o piatră de poticnire pentru unii bibliști mai critici. Unii exegeți, spune G. Fee, susțin că Apostolul Pavel avea în vedere, însăși moartea acestui nelegiuit și tocmai de aceea folosește expresia εις ὄλεθρον τῆς σαρκός „spre nimicirea trupului”, însă această interpretare pare să piardă din vedere tocmai clauza finală ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου „pentru ca sufletul să poată fi mântuit în ziua Domnului”, accentuată și de conjuncția subordonată ἵνα „pentru ca”. Întreaga argumentare paulină, brodează perspectiva unui proces taumaturgic „să poată fi mântuit”, altfel nu am vedea cum dorința unei morți iminente (precum ni se sugerează) poate fi pusă în strânsă corelație cu acest proces soteriologic. A se vedea Petre Semen, „Sensul expresiei Iom – Iahve – Ziua Domnului la profeții Vechiului Testament”, în *Studii Teologice*, nr. 1–2, 1978, p. 150; Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, vol. 2, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996, p. 273; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1987, p. 54.

⁵¹⁰ Raymond Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, O. Carm, *Introducere și Comentariu la Sf. Scriptură*, vol. 1, trad. de Dumitru Groșan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005, p. 971.

Greciei antice, săpăturile arheologice identificând pe ruinele lui, urme de așezăminte omenești încă din perioada neolitică și miceniană (atunci denumirea sa era de *Ephyra*⁵¹¹), devenind mai apoi centrul *Ligii Aheene* și mare centru comercial⁵¹². Faima orașului atrage după sine emigranți din toate părțile Imperiului Roman, astfel că, în timpul prezenței Sfântului Apostol Pavel la Corint, aici se găsea o populație pestriță: cetățeni romani, băștinași greci și emigranți din toate părțile⁵¹³. În cea de-a doua sa călătorie misionară, Apostolul Pavel, după ce suferă eșecul propovăduirii Evangheliei în Atena⁵¹⁴, pleacă la Corint (care în acea vreme, era unul dintre cele mai importante orașe ale bazinului Mediteranei). În timpul șederii sale aici (aprox. 18 luni), reușește să convertească numeroși iudei și greci, punând bazele unei puternice comunități creștine, compusă în majoritatea ei dintre neamuri. Acuzat fiind de către opozanții săi iudei, după un anume timp, părăsește cetatea imbarcându-se la *Kenchreae*, navigând pe mare către Efes⁵¹⁵. Aflat mai apoi la Efes (*1Corinteni* 16, 8), motivat și de „*cei ai Chloiei*”⁵¹⁶ (ὕπὸ τῶν Χλόης – 1, 11), care-l anunțase pe apostol despre problemele apărute în Biserică,

⁵¹¹ Constantin Preda, *Enciclopedia Arheologiei și a Istoriei vechi a României*, vol. 1, Editura Enciclopedică, București, 1994, p. 353. Studiile arheologice au confirmat importanța comercială a drumului pavat numit *diolkos* construit aprox. între anii 625–585 î.Hr. și care traversa istmul, prin cel mai îngust punct, pe o lungime de 6 kilometri. A se vedea Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, p. 1.

⁵¹² Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, EIBMBOR, București, 1995, p. 105.

⁵¹³ David E. Garland, *1 Corinthians*, Baker Book House Publishing, Grand Rapids, 2003, p. 3.

⁵¹⁴ Sfântul Pavel este persiflat aici datorită dogmei învierii morților, pe care el o prezintă în fața filozofilor atenieni care nu credeau nici unii într-o posibilă reînviere a trupurilor. La început, aceștia au ascultat cu interes predica apostolului, dar mai apoi și-au dat seama că el marșează către o direcție eterogenă, iar nemulțumirea lor se amplifică, cu atât mai mult cu cât apostolul intră tot mai adânc în expunerea adevărilor de credință ale creștinismului. În momentul în care începuse să le spună despre învierea din morți a lui Iisus, areopagiții l-au întrerupt, Sfântul Pavel văzându-se obligat să-și încheie discursul înainte de vreme. Aceasta datorită faptului că ideea despre o înviere a morților la sfârșitul lumii, era cu totul necunoscută sistemelor filosofice antice, iar stoicismul și epicureismul considerau această teologumenă, drept o absurditate. A se vedea Iustin Moisescu, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Editura Anastasia, București, 2002, pp. 290–291.

⁵¹⁵ Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, O. Carm, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 1038.

⁵¹⁶ Chloe era o femeie bogată, care deținea și sclavi, însă de unde era de proveniență, unde locuia, dacă era creștină sau nu, din păcate nu putem ști cu siguranță. Cert este că-n casa ei, Sfântul Pavel convertise la creștinism pe câțiva dintre cei care acum vin să-l înștiințeze despre scandalurile (ἐρις) și dezbinările (σχίσμα) survenite în urma plecării lui. A se vedea Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 54.

scrie această epistolă⁵¹⁷ undeva între anii 54–57⁵¹⁸ având drept scop, soluționarea crizelor morale și aplanarea conflictelor. Însă pe lângă epistolele trimise, Sfântul Pavel dublându-și interesul vizavi de problemele din Corint, îl trimite și pe Timotei în misiune (*1Corinteni* 4, 17), acesta primind sarcina precisă de-a rezolva disensiunile, însă din păcate nu știm prea multe despre activitatea acestuia, apostolul fiind rezervat în a ne oferi prea multe detalii.

Din punct de vedere moral, Corintul era unul dintre cele mai luxurioase cetăți ale Imperiului Roman, reușind prin lascivitatea de care dădea dovadă, să se prezinte drept centrul supremei imoralități. Era cunoscut tuturor dictonul „*a trăi ca la Corint*” – expresie ce a devenit cu timpul rușinoasă chiar și pentru păgâni. Există aici un templu închinat zeiței Afrodită, unde slujeau aproximativ 1000 de ierodule (preotese prostituate) care se desfrâneau cu oricine în numele zeiței protectoare, ridicând astfel concupiscenta la rang de religie națională⁵¹⁹. În acest context, trebuie înțeleasă problema imoralității care bântuia Biserica din Corint, ajungându-se până acolo încât unul să trăiască cu femeia tatălui său (*1Corinteni* 5, 1). Asupra acestui aspect vom insista în cercetarea noastră cu privire la problema incestuosului, desprinzând de aici, sclavia păcatelor trupești, ca rezultat al unei proaste înțelegeri a tainei trupului (*1Corinteni* 6, 15–20) – maladie ce bântuie încă societatea postmodernă. Însă vom avea în vedere și corectivul oferit de marele apostol,

⁵¹⁷ Dacă paternitatea unor cărți ale Noului Testament, este lăsată sub semnul îndoielii de către scepticismul criticii textuale, numindu-le pseudoepigrafe, epistola *1Corinteni* este autentică în cel mai adevărat sens paulin al cuvântului, mărturie însoțită și de unele ecouri patristice (Sf. Clement Romanul, Sf. Policarp al Smirnei, Sf. Ignatie Teoforul, Sf. Ioan Gură de Aur, etc.). A se vedea Heiko Krimmer, *Epistolele către corinteni*, trad. de Dorina Schinteie, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2007, p. 9; Vasile Gheorghiu, *Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou*, Tipografia Mitropolitul Silvestru, Editura Autorului, Cernăuți, 1929, pp. 425–426.

⁵¹⁸ Raymond F. Collins, *First Corinthians*, coll. *Sacra Pagina Series*, vol. 7, The Liturgical Press, Collegeville, 1999, p. 24. Deși alți cercetători biblici sunt de altă părere, calculând timpii necesari călătoriei prin Efes de la Ierusalim, apoi întoarcerea în Antiohia, respectiv călătoria prin Galatia și sosirea la Efes, unde staționează mai bine de doi ani, oferă următoarele concluzii: unii au datat-o între anii 53–54, alții vorbesc despre primăvara lui 54 sau 55–56, alți bibliști consideră că apostolul a sosit la Corint în toamna anului 52 rămânând aici până în 54, și de aceea, întreaga cronologie trebuie întârziată cu 2 ani. A se vedea J. D. Douglas, *Dicționar biblic*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1995, p. 266; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 31; Stephen Barton, „1 Corinthians”, în vol. *Eerdmans Commentary on the Bible*, (James D. G. Dunn, John W. Rogerson, eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003, p. 1315; Heiko Krimmer, *Epistolele către corinteni*, p. 9; Liviu Galaction Munteanu, *Viața Sfântului Apostol Pavel*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 101.

⁵¹⁹ J. D. Douglas, *Dicționar Biblic*, p. 261.

și anume libertatea pe care numai Sfântul Duh o poate dăru, El fiind singura noastră salvare din brațele ucigătoare ale desfrânării.

6.3 PUNCTAREA PROBLEMATIZĂRII CORINTENE

Cauza care a declanșat redactarea epistolei se datorează veștilor mai puțin onorante primite de Sfântul Pavel din partea „celor ai lui Chloe” (1, 11), care scoteau la suprafață niște probleme ce periclitau pacea Bisericii de aici. Epistola aceasta, inspirată de Dumnezeu lui Pavel, nu este una doctrinară, cum este cea către *Romani* sau *Galateni*, ci se ocupă în primul rând de problemele morale ale celor de aici. Iar în chestiunea conduitei sexuale, Sfântul Pavel mai are încă multe de spus, ca unul care se hrănește constant din hrana cea tare a Cuvântului, a Logosului Hristos.

Întreaga repulsie iudaică cu privire la o viață dezordonată moral, este amplificată de devotamentul acestora pentru ideea de celibat, însă Apostolul Pavel, devine mult mai strict decât un rabin de rând. Vorbind despre trupurile noastre ca fiind temple ale Sfântului Duh, se cuvine ca toți să trăim întru curăție (6, 19). Însă nu impune fecioria nimănui⁵²⁰, ci lasă această perspectivă a desăvârșitei sfințenii, la libera alegere a credincioșilor (7, 7). Dimpotrivă, căsătoria nu este un păcat, iar soții sunt obligați să se iubească reciproc, unul altuia dăruindu-se trup și suflet (7, 3–5) – apostolul insistând aici asupra fidelității conjugale și a pericolului desfrânării⁵²¹. Sfântul Ignatie Teoforul⁵²² face o precizare mult mai lămuritoare cu privire la fidelitatea conjugală spunând: „Grăiește surorilor mele să iubească pe Domnul și să se mulțumească trupește și duhovnicește cu soții lor. La fel și fraților mei, poruncește-le în numele lui Iisus Hristos, să-și iubească soțiile cum iubește Domnul Biserica”. Atenagora Atenianul⁵²³, răspunzând acuzației de incest, precizează că la creștini, relația trupească dintre soți se mărginește la scopul de a naște copii: „Cu

⁵²⁰ Clarence Tucker Craig, *The First Epistle to the Corinthians*, coll. *The Interpreter's Bible*, vol. 10, Parthenon Press, Nashville, 1953, p. 10.

⁵²¹ În acest sens, Sfântul Clement Romanul spunea: „Soțiile noastre să arate dovada cea vrednică a castității, să vădească dorința cea curată a blândeții lor; să facă prin tăcere cunoscută bunătatea limbii lor și să-și arate dragostea lor nu după simpatii, ci să o ofere tuturor cu cuvioșie, în chip egal, tuturor celor ce se tem de Dumnezeu”. A se vedea Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 58.

⁵²² Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 188.

⁵²³ Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. de Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1980, pp. 380–381.

femeia cu care ne-am însoțit în căsătorie, potrivit rânduielilor căsătoriei, noi nu ne îngăduim alte raporturi decât cele legate de gândul de a naște copii”⁵²⁴. Atât incestuosul cât și căsătoria între copiii acelorași părinți, au fost considerate ilicite în Imperiul Roman, iar relațiile trupești cu mame vitrege, erau considerate întocmai relațiilor cu propria mamă, deci erau pasibile de incest. Sanhedrinul iudaic era oficiul responsabil cu disciplina morală, conform legislației *halakha*, el putea aplica până și pedepse corporale, dar ultima și cea mai drastică pedeapsă era însăși excluderea din comunitate, recluderea.

Pentru toate aceste probleme, pe care le-am discutat succint, apostolul propune drept corectiv moral, comuniunea și libertatea care se oferă prin Duhul Sfânt. Descoperirea tainelor lui Dumnezeu, n-ar fi fost posibilă altfel, decât prin Duhul, „care pe toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu” (1Corinteni 2, 10). Verbul „a cerceta” (ἐρευνᾶ) presupune cunoașterea de aproape, una exhaustivă, iar din alte câteva texte noutestamentare unde este folosit verbul, reiese clar că este vorba despre o cercetare sinonimă cu pătrunderea lucrului în sine, în interiorul lui. Nota specifică a pnevmatologiei pauline, este aceea pe care apostolul neamurilor o descrie în cea de-a doua epistolă a sa către Corinteni, și anume comunicarea dintre Dumnezeu și om prin intermediul Sfântului Duh. În aceste condiții, singura posibilitate a omului de a ajunge la cunoașterea celor dumnezeiești, este ca aceasta să fie cunoscută omului de către Duhul⁵²⁵. Fiindcă doar harul care vine prin Duhul Sfânt de la Hristos, poate să-l ajute pe om să pună început bun pocăinței sale.

6.4 SCLAVIE ȘI LIBERTATE ÎN PROBLEMA INCESTUOSULUI

Datorită acestei reluări abrupte a firului argumentativ, specialiștii au crezut că avem de-a face aici cu o nouă scrisoare paulină adresată acelorași corinteni, ocazionată de aflarea unor proaspete vești. Însă există suficiente motive temeinice pentru care Sfântul Pavel a întârziat cu această problemă până aici (5, 1–13) spune biblistul J. Barclay⁵²⁶. Primele patru capitole ale epistolei, atacă păcatul mândriei corintenilor, susținând totodată și autoritatea

⁵²⁴ Din cele câteva mărturii patristice invocate, perspectiva ascezei în căsătorie, este receptată ca o stare de normalitate, ea este acceptată ca justă în gândirea sfinților părinți, însă odată cu dezvoltarea ascetismului și stabilirea sistemului monahal, unii o vor vedea inferioară fecioriei.

⁵²⁵ Constantin Coman, *Erminia Duhului*, Editura Bizantină, București, 2002, pp. 118–120.

⁵²⁶ John Barclay, „1 Corinthians”, în vol. *The Oxford Bible Commentary. The Pauline Epistles*, (John Muddiman, John Barton eds.), Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 101.

emițătorului, iar în continuarea acestora, urmează această pericopă prin care autorul corijează unele devieri trupești ce frizează absurdul. În cazul incestuosului de aici, comunitatea ar fi trebuit fără menajamente să-l excludă pe păcătos, însă corintenii s-au dovedit neglijenți, ba chiar indiferenți față de o problemă atât de scandaloasă⁵²⁷. Mai mult decât atât, acei dintre corintheni care se considerau desăvârșiți, împărțind deja cu Hristos în noua Sa Împărăție (pe aceștia îi mustră Sfântul Pavel în 4, 8), considerau acest păcat monstruos, ca o urmare genuină a libertății la care au ajuns⁵²⁸. Printr-o atitudine plină de emfază, se vedeau pe ei mai spirituali decât însuși părintele lor Pavel, considerând că au ajuns la maturitatea credinței înaintea părintelui lor duhovnicesc. Ridicolul situației este subliniat de Apostolul Pavel, prin cuvintele: „*vă mândriți; vă lăudați*” (5, 2. 6) cu această faptă reprobabilă, căci această unire dintre cei doi nu era una în ascuns, ci spre vederea tuturor membrilor comunității, cultivată într-o relație pătimașă și aprobată de cel puțin câțiva dintre creștinii din Corint. Intervenția Sfântului Pavel are în vedere un singur și ultim scop: îngrijorarea lui se manifestă asupra sfințeniei și purității morale a comunității.

În contrast cu credincioșii care adunați în Biserică experiază puterea și prezența sfințitoare a Duhului Sfânt, acest bărbat este lăsat lumii stăpânite de forțele întinericului (*Efesenii* 6, 12). Suferințele fizice orchestrate de diavolul însuși, însă în vederea împlinirii voii lui Dumnezeu, se regăsesc și în cartea lui Iov, în special în textul de la 2, 4–10:

„Și răspunzând diavolul, a zis către Domnul: Cojoc pentru cojoc! Că dacă-i vorba de viața lui, dă omul tot ce are. Nu așa ne-a fost vorba! Dimpotrivă, ia întinde-ți mâna și atinge-te de osul și de carnea lui, și vezi dacă nu te va blagoslovi-n obraz!... Domnul i-a zis diavolului: Iată ți-l dau ție pe mână; numai de viața lui să nu te-atingi! Diavolul a plecat de dinaintea Domnului și l-a lovit pe Iov cu bubă rea din tălpi până-n creștet. Și a luat Iov un ciob ca să-și radă puroaiele și s-a așezat pe gunoi, în afara cetății. Și dac-a trecut o vreme și încă o vreme, zis-a către el femeia lui: Până când oare te vei mai răbda zicând: – Iată, încă puțin să mai aștept întru nădejdea mântuirii!?... Că iată, amintirea ta s-a șters de pe pământ, și chiar aceea a feciorilor tăi și a fiicelor tale, pe care-n dureri și chinuri i-am purtat în pânțece și pentru care-n zadar cu osteneli m-am nevoit. Iar tu, tu zaci aici în putregaiul viermilor, nemișcat sub cerul deschis, în timp ce eu rătăcesc ca o slujnică și umblu din loc în loc și din

⁵²⁷ Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2004, p. 322.

⁵²⁸ Jerome Murphy-O'Connor, „Corinthian Slogans in 1 Cor. 6: 12–20”, în *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 40, 1978, pp. 391–396.

casă-n casă, așteptând să scape soarele ca să mă odihnesc de ostenelele și de durerile ce mă cuprind acum... Ci zi ceva, o vorbă către Domnul, și mori! Iar el, uitându-se lung la ea, a grăit: De ce vorbești tu ca o femeie fără minte? Dacă noi am primit din mâna Domnului pe cele bune, oare nu le vom răbda și pe cele rele?... Și-n toate aceste întâmplări ce s-au petrecut asupra-i, nimic n-a greșit Iov cu buzele sale-n fața lui Dumnezeu”.

Nemulțumit de credința puternică a lui Iov, diavolul sugerează pedepsirea celui neprihănit pentru a i se testa stabilitatea, însă dreptul acesta trece cu demnitate ultimul examen al credinței sale, la capătul căruia Dumnezeu îi dublează limita de viață impusă omului (*Psalms* 89) și tot astfel îi dublează și restul bunurilor – autorul cărții Iov, specifică intenționat acest detaliu, tocmai pentru a ne arăta cât de darnic este Domnul față de slujitorii Săi credincioși⁵²⁹. Putem crede că acest final fericit al vieții lui Iov l-a avut în minte Sfântul Pavel când a formulat această sentință necruțătoare, desigur, păstrând proporțiile.

Omul modern care a pierdut integritatea înțelegerii corecte a Bibliei și care nu mai poate pătrunde idiomul duhovnicesc scripturistic, cum îl numește foarte inspirat părintele Florovsky⁵³⁰, se poate scandaliza ușor la auzirea acestui corectiv dumnezeiesc, iar cei care se ocupă cu „drepturile omului”, l-ar putea da în judecată pe Pavel dacă ar avea ocazia. Însă noi nu trebuie să pierdem din vedere faptul că, dacă Sfântul Duh nu ar fi fost atât de tranșant, această maladie a spiritului s-ar fi putut extinde ușor în întreaga comunitate, producând daune inimaginabile și iremediabile. Această conduită imorală amenința existența și verticalitatea Bisericii⁵³¹, și ar fi putut sminti pe cei din afara Bisericii, pentru că spune tot Apostolul Pavel: „*o astfel de desfrânare cum nici între păgâni nu se pomeneste*”. Așadar, Pavel nu urmărește altceva decât unitatea Bisericii, însă din atitudinea corintenilor față de creștinul imoral, putem înțelege că părerile erau împărțite și în această chestiune. Tocmai pentru aceasta, Biserica din Corint, trebuie acum mai mult ca niciodată, să se unească și să orchestreze disciplina, fiindcă tocmai în acest punct sensibil al unității, Biserica dă semne de slăbiciune. Nu este de mirare faptul că Apostolul Pavel folosește special pentru acești corinteni, o imagine plastică menită să-i responsabilizeze: „Și dacă un mădular suferă, toate

⁵²⁹ Petre Semen, *Sensul vieții și al suferinței. Comentariu la Ecclesiast și Iov*, Doxologia, Iași, 2010, pp. 143–145.

⁵³⁰ Georges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție: Un punct de vedere orthodox estic*, (ediție electronică), Büchervertriesbsansalt, Vaduz, p. 9.

⁵³¹ Simon J. Kistemaker, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, Baker Books, Grand Rapids, 1993, p. 162.

mădularile suferă cu el; și dacă un mădular este slăvit, toate mădularile se bucură cu el” (12, 26⁵³²). Aceasta este de fapt esența problemei: acest mădular infect ar putea afecta întregul trup (Biserica), deoarece „puțin aluat dospește toată frământătura” (5, 6); dimpotrivă, creștinii sunt chemați spre a deveni „frământătura nouă” (5, 7) în virtutea Jertfei lui Hristos. Nu poate exista, și nu este permis să existe nici o urmă de impuritate în „frământătura cea nouă” care este Biserica lui Hristos⁵³³.

Tradiția patristică se arată și ea îngrozită de fapta acestui nelegiuit, condamnând păcatul în termeni rezoluți. Origen vorbește despre diferite etape ale imoralității, chiar și cele care se pecetluiesc cu pompă în cadrul căsătoriei legale, dacă ele se petrec împotriva voii lui Dumnezeu, vor fi pedepsite; iar Sfântul Ambrozio cel Mare este și mai hotărâtor: păcătosul acesta își merita moartea⁵³⁴. Sarcina la care a fost supus Sfântul Pavel, a fost una mai mult decât rușinoasă spune Sfântul Ioan Gură de Aur⁵³⁵, de aceea el prescrie rapid verdictul, fiindcă chiar și a vorbi în treacăt despre așa ceva, devenea de-a dreptul intolerabil. Iar Sfântul Teodoret de Cyr, spune că nici nu s-ar fi așteptat la altceva din partea lui Pavel dată fiind gravitatea unei astfel de fapte⁵³⁶.

Desfrânarea se manifestă printr-o goană nebună după felurite trupuri pentru a-ți satisface poftele nebunești⁵³⁷, de aceea Sfântul Nil Ascetul o consideră a fi „cea mai de pe urmă rușine”⁵³⁸. Această formă de desfrânare în care este antrenat doar trupul, fără vreo referire la taina persoanei a cărei formă se înscrie în materia lumii pentru a o transforma în templul Duhului Sfânt⁵³⁹, anulează statutul de creștin și de membru al Bisericii. Deoarece nemaifiind supusă iubirii spirituale (erosului divin⁵⁴⁰), funcția sexuală ajunge să ocupe

⁵³² Alistair Scott May, *The Body for the Lord. Sex and Identity in 1 Corinthians 5–7*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, vol. 278, T&T Clark International, London, 2004, p. 59.

⁵³³ Jerome H. Neyrey, „Body Language in 1 Corinthians: The use of Anthropological Models for Understanding Paul and his Opponents”, în *Semeia*, vol. 35, 1986, pp. 137–138.

⁵³⁴ Gerald Bray, Thomas C. Oden, *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament*, vol. 7, InterVarsity Press, Downers Grove, 1999, pp. 45–46.

⁵³⁵ John Chrysostom, *Homilies on First Corinthians*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 12, (P. Schaff ed.), Christian Literature, New York, 1894, p. 83.

⁵³⁶ Theodoretus, *Commentarius in omnes sancti Pauli Epistolas*, P. G. 82, col. 192–193.

⁵³⁷ Thomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. 1, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 290.

⁵³⁸ Nil Ascetul, „Cuvânt ascetic”, coll. *Filocalia*, vol. 1, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999, p. 197.

⁵³⁹ Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, trad. de Eugenia Vlad, Editura Christiana, București, 1996, p. 66.

⁵⁴⁰ Erosul divin, spunea Sfântul Dionisie Areopagitul, este forța binelui și a iubirii care leagă

un loc fruntaș, exclusivist chiar, substituind iubirii curate, pofta animalică. Când această împreunare trupească se consumă în afara cadrului ei legitim și în afara contextului său spiritual, ea devine un scop în sine, practicat special numai pentru desfătarea simțurilor, și deci, inevitabil îl va mutila sufletește pe om, pervertind raportul lui firesc cu Dumnezeu, cu semenii și chiar cu el însuși⁵⁴¹.

Evident că această pornire autoreferențială, îl face pe desfrânat sclavul patimii sale, căzând fără împotrivire în logica mecanismului ispitirii: momeala – însoțirea cu gândul pătimăș – consimțirea – sclavia – înfăptuirea – patima. În contextul acesta, este greu să mai vorbești despre o posibilă tămăduire a desfrânării prin abstenență și castitate, dacă subiectul nu-și conștientizează starea patologică, plângând cu amar faptele sale, și punând astfel început bun pocăinței lui. Tămăduirea acestei boli se înfăptuiește deosebit de greu, ea cere multă tărie și crâncenă încordare, adesea lupta aceasta derulându-se pe parcursul întregii vieți, și încheindu-se cu biruința celor mai puțini⁵⁴².

Acest aspect îl avea în vedere și Sfântul Pavel când formulează sentința, și nu întâmplător alege să folosească aoristul conjunctiv, care așa precum am arătat, el desemnează o posibilă realizare, deci totul depinde de sincera alegere a penitentului. Deznodământul este lăsat în suspensie, nu știm cu siguranță dacă desfrânatul se va curăți de patima sa la capătul acestui sinuos proces, cât despre mântuirea sa, nu putem crede altceva decât că ea „*va fi ca prin foc*” (1Corinteni 3, 15).

Tocmai datorită acestor aspecte, îmi permit să nu fiu de acord cu cercetătorul B. Winter⁵⁴³ care afirma în comentariul său, că nu există în cuprinsul epistolei de față, nici o referire clară la o posibilă pierdere a mântuirii, ba chiar și în cazul incestuosului, până și acestuia i se oferă perspectiva mântuirii „în ziua Domnului” (5, 5). O interpretare utopică care pe lângă faptul că inoculează subtil perspectiva siguranței mântuirii, nu vrea să țină seama nici de logica elementară a afirmației cuprinsă tot în corpusul epistolei de față:”H

părțile creației între ele, dar și pe om cu Prototipul său. Dumnezeu Se lasă oarecum atras de fapte prin forța erosului divin, deoarece acest eros extatic, nu lasă pe cei ce iubesc să mai fie ai lor – ci ai celor iubiți. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, p. 191.

⁵⁴¹ Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2006, p. 138.

⁵⁴² Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 473.

⁵⁴³ Bruce W. Winter, „Carnal Conduct and Sanctification in 1 Corinthians: *Simul sanctus et peccator?*”, în vol. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, (Kent E. Brower, Andy Johnson, eds.), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, pp. 195–196.

οὐκ οἶδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλόλατραι οὔτε μοιχοί... (Sau nu știți că nedreptii nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu? Nu vă înșelați: nici *perversității sexual*, nici idolatrii, nici *adulterii*... – 6, 9). Prin urmare, sentința este clară, ea nu lasă loc nici unor îndulciri melancolice: atât adulterii cât și toți perversității sexual (incestuoșii), nu vor intra în Împărăția lui Dumnezeu, decât numai dacă se vor pocăi de faptele lor scandaloase.

6.5 RETORICĂ PENTRU RECLUZIUNE ÎN *ICORINTENI* 5, 1–5

Ca structură retorică, această pericopă, face parte din argumentul secund (5, 1 – 6, 20) aparținător părții generale de *probatio*, care se întinde din 1, 18 până în 16, 12. Începând cu capitolul al 5-lea, apostolul oferă spațiu rezolvării problemelor din Corint, ajunse la el pe cale orală. El insistă ca această gravă eroare civică, să fie rezolvată de către judecătorii comunității creștine, căci apelul la o curte de judecată păgână, cu astfel de cazuri rușinoase, ar afecta serios credibilitatea evangheliei. Sfântul Pavel își persuadează publicul țintă, încercând să-i facă să înțeleagă că trebuie să adopte o conștiință creștină comună, care să nu tolereze astfel de deviații morale, precum incestul. Apostolul credea că identitatea umană trebuie definită de o dialectică corespunzătoare, între unul și cei mulți; între identitatea individuală și cea corporată. Se pare că există o dialectică între factorii externi ce ordonează comunitatea și ceilalți care tind să se modeleze după anumite cutume sociale. De aceea, persoanele pline de Sfântul Duh, sunt cele care compun nivelul comunitar unanim acceptat. În lumea greco-romană, relațiile intime din afara căsătoriei, sau alte forme sexuale pe care iudeii respectiv creștinii, le-ar fi interpretat ca fiind aberante, nu ridicau nici un fel de problemă, acest topic nu era deloc unul rușinos. Creștinismul era în minoritate în Corint, de asemenea, minore erau și valorile lor pentru conștiința publică generală, însă cu toată această permisivitate socială imorală, cazul acestui incestuos, era privit cu dezgust chiar și de către păgânii greco-romani⁵⁴⁴. În acest punct, retorica paulină nu presupunea mari eforturi, fiindcă întreaga societate dezavua astfel de practici sexuale stricate; prin urmare, nu i-a fost greu Sfântului Pavel, să-i convingă pe corinteni, să-i excludă din Biserică pe acești doi dezaxați.

În mod general, retorica apostolului neamurilor aici în Corint, viza convingerea acestora de faptul că ei fac parte dintr-o comunitate restaurată de

⁵⁴⁴ Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, pp. 203–204.

Dumnezeu, aceștia nemaiaivând voie să trăiască precum păgânii în tot felul de păcate. Această nouă umanitate răscumpărată de sub stăpânirea morții morale, din care făceau parte și corintenii, își avea temelia în Jertfa Domnului Iisus Hristos – adevăr prezent de-a lungul întregii epistole (5, 7; 6, 13–14; 7, 12; 8, 11; 9, 1; 11, 23–26; 12, 3). Implicarea deplină în această nouă societate răscumpărată de Hristos, trebuie să se dovedească prin solidaritatea lor de mărturisire a credinței, în fața tuturor curentelor sociale aparținătoare unei lumi greco-romane păgâne. Acest lucru este evident privitor la pericopa noastră mai extinsă 5, 1–13 văzută în lumina celei din 6, 1–11. Sfinții lui Dumnezeu, dintre care fac și ei parte, vor judeca lumea la Parusie, iar acest adevăr eshatologic, trebuie să-i îndepărteze cu totul de orice curent de gândire păgână, imorală. Retorica paulină în acest context social imperial, dezvăluie cel puțin două tipuri de discursuri, opozante culturii și religiei imperiale. În dăruirea lor lui Dumnezeu, creștinii corineni duhovnicești (*pneumatikoi*) pur și simplu transcend ordinea civică dominantă, transfigurând valorile sociale și morale aristocratice. Oameni neglijăți ca femeile, sclavii, săracii etc. și-au găsit o identitate transcendentă în interiorul creștinismului, până și roluri sociale cheie – de dragul acestora, orice asociere cu duhul necurat al păgânismului, era aspru amendat⁵⁴⁵.

Capitolele 5–14 ale epistolei, sunt dominate de teme morale, aranjate pe topice de interes, după o anumită logică. Aceasta se poate rezuma astfel: acei care s-au unit cu Hristos în Biserică, sunt chemați să devină sfinți ai lui Dumnezeu, oameni duhovnicești într-o lume imorală. Principala schiță etică a epistolei, pornește din capitolele 5–7 unde se discută despre imoralitate sexuală (*porneía*), impuritate (*ekkathárate tēn palaian zumēn*), lăcomie (*humeis adikeite kai apootereite*), statutul trupului (*sōma ou tē porneia alla tō kurío*) și problema căsătoriei; continuându-se cu ajutorul capitolelor 8–14 unde se vorbește despre dragostea jertfelnică (*agápē oikodomei*) în interiorul Trupului mistic al lui Hristos⁵⁴⁶ (*hen sōma oi polloi esmen*). Analizată în detaliu, pericopa 5, 1–13 subdivide 4 unități tematice din perspectivă retorică: 5, 1–2 (prima unitate); 5, 3–5 (a doua unitate); 5, 6–8 (a treia unitate); 5, 9–13 (a patra unitate) – ambele unități conțin retorica paulină a reclusiunii celui incompatibil duhovnicește cu ethosul comunității⁵⁴⁷. Retorica forte din

⁵⁴⁵ Richard A. Horsley, „Rhetoric and Empire – and 1 Corinthians”, în vol. *Paul and Politics: Ekklēsia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, (Richard A. Horsley ed.), Trinity Press International, Harrisburg, 2000, pp. 100–101.

⁵⁴⁶ Matthew R. Malcolm, *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians: The Impact of Paul's Gospel on His Macro-Rhetoric*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 168–170.

⁵⁴⁷ Kathleen Callow, „Patterns of Thematic Development in 1 Corinthians 5, 1–13”, în

5, 13b dezvoltă toate expresiile reclusiunii precedente: ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν „îndepărtați-l pe desfrânat [*pervertitul sexual*] din mijlocul vostru”. Exprimările la imperativ, cum este și cazul de mai sus al categoricului „îndepărtați-l”, erau frecvente în cultura societății greco-romane. Limba greacă antică, deținea un sistem morfologic complex ce facilita formele verbale în interiorul cărora, imperativele însumau un adevărat câmp semantic. O analiză foarte detaliată a semanticii imperativelor grecești, ne este oferită de către cercetătorii Porter și O'Donnell, de aceea, recomandăm cu căldură lecturarea acestei cercetări pentru cei interesați⁵⁴⁸. Imperativele grecești, au o formă semantică asertivă, în sincron cu alte câmpuri semantice dependente de locul lor în rețeaua semantică (care poate fi pe lângă asertiv și directiv⁵⁴⁹). Imperativul acesta paulin, spun specialiștii, se încadrează cel mai bine paradigmei etnografice descriptive, ea avându-și rădăcinile în teoria lingvisticii clasice cu orientare asupra textului. Paradigma se inspiră din idealismul platonice, modelând relaționarea dintre limbajul ca sistem și limbajul ca instanță. Această abordare, modelează ethosul social, inspirându-se din contextul cultural al comunității de referință, având ca vârf de lance, contextul situațional. În acești termeni, imperativul descriptiv etnografic, se înțelege cel mai bine prin parametrii comportamentului potențial⁵⁵⁰. În cazul nostru, paradigma etnografică descriptivă este noua umanitate, noul ethnos, cel al poporului lui Dumnezeu, în interiorul căruia, comportamentul potențial vizează nevoia sfințirii permanente.

În prima unitate retorică tematică (5, 1–2), exprimarea apostolului la adresa corintenilor că „sunteți încrezuți” (πεφυσιωμένοι) însoțită de întrebarea retorică „în loc să jeliți?” (μᾶλλον ἐπενθήσατε); se pliază foarte bine pe ideea existenței unei imoralități sexuale prezente în mijlocul lor, de care și păgânii se înfioară. Autorul este dezgustat de această stare de lucruri, deoarece imoralitatea și lascivitatea din interiorul comunității mărturisitoare, îi separă pe aceștia de sfințenia lui Dumnezeu. Pentru el, aceasta era o chestiune de viață și de moarte, deoarece membrii Bisericii din Corint,

vol. *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, (David Alan Black et.alii.), Broadman Press, Nashville, 1992, pp. 194–206.

⁵⁴⁸ Stanley E. Porter, Matthew Brook O'Donnell, „The Greek Verbal Network Viewed from a Probabilistic Standpoint: An Exercise in Hallidayan Linguistics”, în *Filologia Neotestamentaria*, vol. 14, 2001, pp. 3–41.

⁵⁴⁹ Stanley E. Porter, „Aspect and Imperatives Once More”, în *Biblical and Ancient Greek Linguistics*, vol. 7, 2018, pp. 141–144.

⁵⁵⁰ James D. Dvorak, „Evidence that Commands a Verdict: Determining the Semantics of Imperatives in the New Testament”, în *Biblical and Ancient Greek Linguistics*, vol. 7, 2018, pp. 207–208.

fac parte dintr-o comunitate răscumpărată în Hristos. Comportamentul acestora întru toate, trebuie să reflecte statutul lor privilegiat duhovnicește, de oameni născuți de sus (*Ioan* 3, 5). Tolerarea incestuosului ar fi periclitat serios întreaga slujbă de predicare a apostolului și de asemenea, ar fi știrbit serios din autoritatea lui. Retorica Sfântului Pavel, atenționează asupra faptului că există riscul regresului duhovnicesc, sinonim cu întoarcerea la vechiul mod păgân de viață, dacă nu se vor lua măsuri imediate⁵⁵¹. De aceea, retorica folosită nu lasă loc interpretărilor: „...de aceea, să fie scos din mijlocul vostru cel ce săvârșește o astfel de faptă” (5, 2c). Întrebarea retorică este soluția oferită de apostol, într-o traducere strict literară, ea sună astfel: „În loc să fiți încrezuți, nu mai bine ați jeli?”. Verbul *πενθέω* „a jeli”, este intransitiv, adică se folosește cu sensul de „a fi trist, a plânge”, însă are o funcție duală, poate fi luat și ca tranzitiv, adică însoțit de obiectul acțiunii: „a-l deplânge pe nefericitul incestuos”. De asemenea, indicativul aorist al verbului *ἐπενθήσατε* poartă nuanța unei acțiuni trecute cu caracter de a intra într-o stare de jale, de plângere deja existentă, sau ar fi trebuit să fie deja prezentă această stare de pocăință printre corinteni⁵⁵². Retorica folosită prin combinația de cuvinte, este așadar rezolută, efortul implicării colective întru soluționarea crizelor morale, devine un act stringent. Soluția îndepărtării vinovatului este puțin vagă, verbul *ἐξαρθῆ* „să fie scos” este la timpul aorist conjunctiv, diateza pasivă – deci, nu se stabilește clar cine să fie agentul care va opera direct, întru excluderea vinovatului din Biserică. Însă comparând acțiunea cu cea similară din 5, 13b unde construcția gramaticală este la persoana a II-a plural, imperativ, diateza activă (*ἐξάρατε*) – observăm că, întreaga comunitate trebuie să performeze acest act indezirabil, dar necesar sănătății morale colective⁵⁵³.

În cea de-a doua unitate retorică tematică (5, 3–5) porunca disocierii de tânărul imoral, este statuată în termeni corporatiști – adunați împreună cu duhul Sfântului Pavel, întru puterea Domnului Iisus, ei judecă împreună cazul, rostind sentința îndepărtării în acord cu intenția paulină deja exprimată (5, 3–4). Ei trebuie să-l predea pe inculpat sub jurisdicția lui Satana, pentru ca astfel, prin suferința lui trupească, să poată nădăjdui în propria sa mântuire la Parusie. Țelul urmărit indirect de apostol și de comunitatea sa,

⁵⁵¹ Ronald Charles, „The Report of 1 Corinthians 5 in Critical Dialogue with Foucault”, în *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 11, no. 1, 2010, pp. 144–146.

⁵⁵² Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, p. 388.

⁵⁵³ John Paul Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, coll. *Studies in Biblical Literature*, vol. 15, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005, pp. 92–93.

este pocăința finală a incestuosului, pe baza căreia să poată fi miluit în Ziua Domnului. Nu este exclusă de asemenea, nici posibilitatea reprimirii acestuia în sânul Bisericii, după ce dovada unei pocăințe autentice este satisfăcută⁵⁵⁴. Unii cercetători au considerat că expresia paulină „spre nimicirea trupului” ar viza efectiv moartea păcătosului. Aceștia se bazează în interpretarea lor, pe lucrarea mesagerului Satanei, care are rolul de a nimici (2Corinteni 12, 7) dar în special, au în vedere cazul unic al distrugerii soților Anania și Safira din îngăduința lui Dumnezeu (*Fapte* 5, 1–10). Nu trebuie să uităm nici faptul că această combinație dintre suferință și moarte se regăsește în epistolarul corintean în cazul Cinei Domnului (1Corinteni 11, 30–32). Însă cu toate acestea, ideea că Apostolul Pavel ar fi dorit moartea acestui păcătos, este una evident forțată. Iar aceasta se poate deduce ușor dintr-o analiză gramaticală. Întreaga construcție a recluziunii se sprijină pe clauza finală *ἵνα* „pentru ca [sufletul păcătosului să fie salvat prin pocăință]”. Partea primă a sentinței trebuie văzută ca un proces de remediere, pentru că altfel, totul cade în desuetudine⁵⁵⁵.

Mai trebuie să spunem că prima unitate textuală (5, 1–2), analizată din perspectiva discursului tematic, poate fie însemna o unitate persuasivă (toți trebuie să realizeze că desfrânarea este primejdioasă sufletului și trupului deopotrivă), fie o motivație înspre acțiune (muștrarea lui Dumnezeu pentru inactivitate). Muștrarea este evidentă în această secțiune (5, 2), însă datorită faptului că nimeni nu a acționat punitiv sau pentru că aceștia nu erau conștienți de gravitatea păcatului? Dilema dispăre atunci când interpretăm corect verbul *φουσιώω* „a fi arogant” din 5, 2a. Dacă privim în textul din 5, 6a înțelegem că substantivul *καύχημα* „laudă” este o expresie fidelă a aroganței de mai sus, care a luat naștere în inimile corintenilor, datorită ignoranței acestora față de incestuosul din mijlocul lor. În partea incipientă a epistolei, autorul amendează de două ori lăudăroșenia (1, 31 și 3, 21), iar în partea imediat următoare, se referă la aceia care sunt aroganți (4, 18–19). De aceea, credem că cea mai bună interpretare a structurii discursive din 5, 2 este aceasta: Apostolul Pavel îi muștră pe creștinii din Corint, datorită aroganței lor și ignoranței totodată față de situația dată – conduită improprie în asemenea circumstanțe⁵⁵⁶.

Concluziv, putem spune că exegeza noastră a urmărit îndeaproape pe

⁵⁵⁴ John Paul Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, pp. 94–95.

⁵⁵⁵ Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 209–210.

⁵⁵⁶ Kathleen Callow, „Patterns of Thematic Development in 1 Corinthians 5:1–13”, în *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, (David Alan Black ed.), Broadman Press, Nashville, 1992, pp. 200–201.

lângă desfacerea nuanțelor textului paulin, identificarea mecanismelor care duc către sclavia păcatului și către afundarea totală sau parțială a omului în mocirla patimilor de tot felul. În delicata problemă a incestuosului, am reperat porunca implacabilă a Sfântului Pavel, construită retoric, cât și importanța ei duhovnicească. Comunitatea ar fi trebuit fără menajamente să-l excludă pe păcătos din sânul ei, însă corintenii s-au dovedit neglijenți, ba chiar indiferenți față de o problemă atât de scandalosă. Păcatul este evident, iar amploarea lui este dată de către Apostolul Pavel prin folosirea termenului πορνεία (5, 1) care în teologia Noului Testament (*Luca* 15, 30; *Evrei* 11, 31; *Iacob* 2, 25) înseamnă împreunare cu o prostituată (πόρνη), cu o femeie ușoară. Intervenția Sfântului Pavel, are în vedere un singur și ultim scop: îngrijorarea lui se manifestă asupra sfințeniei și purității morale a comunității, de aceea se adresează la imperativ „*să-l predați pe acesta satanei*” – 5, 5a. Ridicolul situației este subliniat de Apostolul Pavel prin cuvintele „*vă mândriți; vă lăudați*” (5, 2. 6) cu această faptă reprobabilă, căci această unire dintre cei doi, nu era una în ascuns, ci în vederea tuturor membrilor comunității, cultivată într-o relație pătimașă și aprobată de cel puțin câțiva dintre creștinii din Corint. Dacă Sfântul Pavel, nu ar fi fost atât de tranșant, această maladie a spiritului s-ar fi putut extinde ușor în întreaga comunitate, producând daune inimaginabile.

Tradiția patristică se arată și ea îngrozită de fapta acestui nelegiuit, condamnând păcatul, astfel că atât Origen, Ambrozie cel Mare, Ioan Gură de Aur sau Teodoret de Cyr; se arată mulțumiți de pedeapsa gândită de marele apostol, mai mult decât atât, nici nu și-ar fi putut închipui o altfel de atitudine. Desfrânarea se manifestă printr-o goană nebună după felurite trupuri, pentru a-ți satisface poftele nebunești, devenind cea mai de pe urmă rușine; de aceea tămăduirea ei și eliberarea din sclavia concupiscentei, este o acțiune sinonimă cu un proces ce durează întreaga viață. Din nefericire, mulți dintre cei care s-au luptat o viață întreagă cu această necruțătoare patimă a desfrânării, s-au văzut înfrânți chiar la ultimul și marele examen al castității lor.

Capitolul VII

Imnul dragostei pauline (1 Corinteni 13)

– o construcție retorică?

7.1 TEXTUL ÎN VERSIUNEA GREACĂ ȘI ÎN CÂTEVA TRADUCERI MODERNE

NA28⁵⁵⁷: Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἢ ἡχὼν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. καὶ ἐὰν ἔχω προφητεῖαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὅρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι. κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχῇσμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι. Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ· πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. (*Pros Korinthiois A* 13)

ESV⁵⁵⁸: If I speak in the tongues of men and of angels, but have not *love*, I am a noisy gong or a clanging cymbal. And if I have prophetic powers, and understand all mysteries and all knowledge, and if I have all faith, so as to

⁵⁵⁷ Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, pp. 1086–1087.

⁵⁵⁸ Lane T. Dennis, Wayne Grudem, *ESV English Standard Version...*, pp. 2183–2185.

remove mountains, but have not *love*, I am nothing. If I give away all I have, and if I deliver up my body to be burned, but have not *love*, I gain nothing. *Love* is patient and kind; *love* does not envy or boast; it is not arrogant or rude. It does not insist on its own way; it is not irritable or resentful; it does not rejoice at wrongdoing, but rejoices with the truth. *Love* bears all things, believes all things, hopes all things, endures all things. *Love* never ends. As for prophecies, they will pass away; as for tongues, they will cease; as for knowledge, it will pass away. For we know in part and we prophesy in part, but when the perfect comes, the partial will pass away. When I was a child, I spoke like a child, I thought like a child, I reasoned like a child. When I became a man, I gave up childish ways. For now we see in a mirror dimly, but then face to face. Now I know in part; then I shall know fully, even as I have been fully known. So now faith, hope, and *love* abide, these three; but the greatest of these is *love*. (1Corinthians 13)

TOB⁵⁵⁹: Quand je parlerais en langues, celle des hommes et celle des anges, s'il me manque *l'amour*, je suis un métal qui résonne, une cymbale retentissante. Quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et de toute la connaissance, quand j'aurais la foi la plus totale, celle qui transporte les montagnes, s'il me manque *l'amour*, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens aux affamés, quand je livrerais mon corps aux flammes, s'il me manque *l'amour*, je n'y gagne rien. *L'amour* prend patience, *l'amour* rend service, il ne jalouse pas, il ne plastronne pas, il ne s'enfle pas d'orgueil, il ne fait rien de laid, il ne cherche pas son intérêt, il ne s'irrite pas, il n'entretient pas de rancune, il ne se réjouit pas de l'injustice, mais il trouve sa joie dans la vérité. Il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout. *L'amour* ne disparaît jamais. Les prophéties? Elles seront abolies. Les langues? Elles prendront fin. La connaissance? Elle sera abolie. Car notre connaissance est limitée, et limitée notre prophétie. Mais quand viendra la perfection, ce qui est limité sera aboli. Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant. Devenu homme, j'ai mis fin à ce qui était propre à l'enfant. À présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. À présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu. Maintenant donc ces trois-là demeurent, la foi, l'espérance et *l'amour*, mais *l'amour* est le plus grand. (Première Épître aux Corinthiens 13)

Anania⁵⁶⁰: De-aș găsi în limbile oamenilor și ale îngerilor, dar dacă n-am

⁵⁵⁹ Traduction Oecuménique de la Bible, Société biblique française – Editions du Cerf, Paris, 1988, pp. 2764–2765.

⁵⁶⁰ Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1651.

iubire făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval zăngănitor. Și de-aș avea darul profeției și de-aș cunoaște toate tainele și toată știința și de-aș avea credința toată să pot muta și munții, dar dacă n-am *iubire*, nimic nu sunt. Și toate averile mele de le-aș împărți și trupul meu de mi l-aș da să-l ardă, dar dacă n-am *iubire*, nimic nu-mi folosește. *Iubirea* rabdă-ndelung, *iubirea* se dăruie, ea nu invidiază, ea nu se trufește, nu se îngâmă, ea nu se poartă cu necuviință, nu-și caută pe ale sale, nu se întărită, nu ține-n seamă răul, nu se bucură de nedreptate, ci de adevăr se bucură; pe toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădăduiește, pe toate le rabdă; *iubirea* niciodată nu se trece. Fie ele profețiile: pieri-vor; fie ele limbile: înceta-vor; fie ea știința: pieri-va. Că-n parte cunoaștem și-n parte profețim. Dar dacă va veni ceea ce-i desăvârșit, atunci ceea ce-i în parte se va desființa. Când eram copil, vorbeam ca un copil, gândeam ca un copil, judecam ca un copil; dar dacă am devenit bărbat, le-am desființat pe cele ale copilului. Căci acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitură; dar atunci, față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște, așa cum și eu deplin sunt cunoscut. Și acum rămân: credința, nădejdea, *iubirea*, acestea trei; dar cea mai mare din ele este *iubirea*. (1Corinteni 13)

7.2 DRAGOSTEA (ἀγάπη) PREMISA FORTE

A IMNULUI DUMNEZEIESC

Calea mult superioară tuturor lucrurilor (Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι) anunțată cu un verset înainte de către Sfântul Pavel, este de fapt unica soluție care poate să le fie corintenilor de folos pentru a ieși din impasul lor duhovnicesc. Iar această unică cale este dragostea *agapē*. Ea este bunătatea și căldura afectivă față de aproapele ce implică indubitabil o determinare conștientă de a gândi tot ce este mai bine față de semenii noștri. *Agapē* este calitatea vieții creștine fără care toate celelalte harisme sau realizări personale nu îl fac valoros pe posesorul lor, după cum însuși autorul o afirmă⁵⁶¹ (13, 1–3). Ea este cea mai înaltă treaptă a desăvârșirii fiindcă ea nu aparține lumii acesteia, este necreată și în afara tuturor creaturilor, fiindcă este Duh dumnezeiesc și luminează atoatelucrătoare și luminătoare, aruncându-l pe cel ce a agonisit-o în afara lumii, spune Sfântul Simeon Noul Teolog⁵⁶². Aceasta este și ceea ce vrea să spună Apostolul Pavel că nu este de ajuns să vorbești limbile profeților, și tainele toate să le știi, și să te jertfești pentru ceilalți dacă

⁵⁶¹ Arthur Darby Nock, *Sfântul Pavel*, trad. de Cătălina Gaidău, Editura Herald, București, 2011, p. 168.

⁵⁶² Simeon Noul Teolog, *Imne, epistole și capitole*, Scrieri III, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, p. 101.

îți lipsește iubirea, fiindcă toate acestea sunt pământești, iubirea unică este nepământească, este de obârșie divină.

Acest capitol corintean este cu siguranță o nouă capodoperă literară a Sfântului Pavel care alături de altele câteva (*Efesenii* 5, 14; *1Timotei* 3, 16; *2Timotei* 2, 11–13; *Tit* 3, 4–7) prezintă sensibilitatea teologică a apostolului neamurilor, și care dincolo de aspectele lui profund parenetice, se prea poate să fi făcut parte din suita de imnuri liturgice primare ce se intonau de întreaga comunitate mărturisitoare⁵⁶³. Multe dintre învățăturile de bază ale creștinismului primar se cuprind în corpusul acestor imnuri⁵⁶⁴, primii creștini cântau imne în cinstea Celui Răstignit, păstrând tensiunea teologică dintre natura divină a lui Iisus Hristos și supunerea Sa, la evenimentele omenești ale nașterii și morții⁵⁶⁵. Epistola aceasta atinge apogeul ei o dată cu redactarea acestui unic imn, plin de-o sensibilitate literară și profunzime dogmatică cum rar mai întâlnim în corpusul Noului Testament. Tema imnului stă în dorința de a trezi în inimile corintenilor cel mai de seamă dar, o harismă care le întrece pe toate, dragostea creștină. De fapt, toate celelalte daruri sunt în comparație cu acest unic dar, doar niște efecte solitare, niște sunete dezacordate și tulburătoare. Ele îi entuziasmează pe oameni în necazurile lor, dar nu le pot hrăni dorul de absolut, ci îi lasă stinși și dezamăgiți în suferințele lor⁵⁶⁶. Deci, spune Sfântul Ioan⁵⁶⁷, să nu ne mire faptul că harismele nu au nici o valoare dacă ele sunt disociate de harisma dragostei, fiindcă toate darurile sunt întreținute de dragoste, tocmai prin aceasta se dezvăluie măreția ei.

Dragostea este revărsată de către Sfântul Duh, și este întreținută mai întâi în manifestările zilnice cu oamenii din jur, de aceea Apostolul Pavel nu dezvoltă aici teorii abstracte despre dragoste, ci le vorbește de fapt din experiența lui duhovnicească, cel mai probabil din chiar acțiunile lui cu privire la ei, căci esența dragostei constă în faptele ei⁵⁶⁸. Mai mult decât atât, fiecare din afirmațiile despre dragoste, luate separat, este o doctorie duhovnicească

⁵⁶³ Charles Munier, *Justin, Apologie pour les chrétiens*, I, XIII, coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 507, Cerf, Paris, 2006, pp. 158–159.

⁵⁶⁴ M. Alfred Bichsel, „Hymns, Early Christian”, în *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, David Noel Freedman (ed.), Doubleday, New York/London, 1992, p. 350.

⁵⁶⁵ Paul L. Gavrilyuk, *Pătimirea Dumnezeuului nepătimitor. Dialecticile gândirii patristice*, trad. de Dragoș Dăscă, Editura Doxologia, Iași, 2013, pp. 107–109.

⁵⁶⁶ Heiko Krimmer, *Epistolele către corinteni*, trad. de Dorina Schinteie, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2007, p. 280.

⁵⁶⁷ Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tălcuirea Epistolei întâi către Corintheni*, trad. de Constantin Făgețan, Editura Sofia, București, 2005, p. 338.

⁵⁶⁸ Heiko Krimmer, *Epistolele către corinteni*, p. 283.

la modul cel mai practic, oferită pentru vindecarea rănilor lor cauzate de certurile și dezbinările ucigașe de duh⁵⁶⁹.

Acest împătrit adjectiv *πάντα* (*totul*) din v. 7, rezumă cele spuse în versetele precedente, iar textul grecesc permite două posibile interpretări care pot fi luate ca un întreg: *a suporta* cu sensul de a tăcea, sau *a îndura* cu sensul de a rezista⁵⁷⁰. În fiecare din cele patru cazuri, verbul este alăturat aceluiași obiect (*totul*), o repetiție retorică foarte apropiată ca sens de un înțeles adverbial (întotdeauna „acoperă totul...”). Acest verset poate la fel de bine să fie chiar un chiasm, în care primul verb și ultimul să facă referire la o situație cotidiană, iar verbele din interiorul frazei, să trimită către un viitor posibil. Însăși slujirea Sfântului Pavel poate fi considerată un exemplu plin de-o astfel de iubire⁵⁷¹. Sfântul Grigorie de Nazianz spunea că dragostea nu poate îndura totul și acoperi totul și nădăjdui totul și suferi totul, decât numai cu mulțumire și bucurie, știind bine că numai așa se poate realiza mântuirea noastră; iar Fericitul Augustin spunea că sfinții cu cât cresc în iubirea lor față de Dumnezeu, cu atât mai mult sunt în stare să sufere totul pentru El și pentru semenii lor⁵⁷².

Calitatea forte a iubirii *agapē* stă în faptul că ea nu cade niciodată (13, 8) iar realitatea că ea este diadema ce încoronează toate celelalte virtuți, ne-o spune tot Sfântul Apostol Pavel când zice: „Însă peste toate acestea puneți iubirea care este legătura desăvârșirii” (*Coloseni* 3, 14). Toate celelalte virtuți, într-un punct al desăvârșirii omului încetează (13, 13), lăsând loc dragostei care este veșnică, și care poate să îl înalțe pe om la înălțimi nebănuite. Fiindcă dragostea este superioară martiriului și fecioriei, ea ne învață asemănarea cu Dumnezeu. Cel care iubește se face părtaș dumnezeirii (*2Petru* 1, 4), iar faptele lui sunt amprenta veșniciei⁵⁷³. Vechiul Testament vorbea de un Dumnezeu care iubește ca un părinte (*Osea* 11, 1) sau ca un soț (*Isaia* 54, 5–6). Această iubire este fără nici o plată: se dăruiește unui popor care nu o merită (*Deuteronom* 7, 7–9: „Și dacă Domnul v-a ales și v-a oșebit, aceasta nu pentru că voi ați fi mai numeroși decât toate neamurile – căci voi sunteți mai puțini decât toate neamurile. Dar pentru că Domnul vă iubește și pentru

⁵⁶⁹ Liviu Petcu, *Lumina Sfintelor Scripturi: Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. I, Editura Basilica, București, 2015, p. 592.

⁵⁷⁰ Heiko Krimmer, *Epistolele către corinteni*, pp. 285–286.

⁵⁷¹ Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1987, pp. 639–640.

⁵⁷² Gerald Bray, Thomas C. Oden, *1–2 Corinthians*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 7, InterVarsity Press, Downers Grove, 1999, pp. 132–133.

⁵⁷³ Justinian Cârstoiu, *Desăvârșirea creștină în epistolele Sfântului Apostol Pavel*, Editura Bucura Mond, București, 1996, pp. 197–199.

că El Își ține jurământul cu care li S-a jurat părinților voștri, de aceea v-a scos Domnul cu mână tare și cu braț înalt și te-a scăpat din casa robiei, din mâna lui Faraon, regele Egiptului”). Dar ea capătă un sens mult mai înalt în Noul Testament: „Că într’atât a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într’Însul să nu piară ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16). Pe Cruce este Însuși Dumnezeu, Care își manifestă cea mai mare dragoste, revelând dragostea pe care Tatăl o are pentru lume. Iubirea este esențială pentru viața creștină și se exprimă în toate aspectele vieții (1Corinteni 13, 1–7) și nu va avea sfârșit (1Corinteni 13, 8). Apostolul Pavel, o alătură credinței și speranței (1Tesalonicieni 1, 3), dar mai mare decât acestea, este dragostea (1Corinteni 13, 13⁵⁷⁴).

Noul Testament oferă o suită de interpretări iubirii *agapē* care este în același timp iubirea pe care Dumnezeu o posedă ontologic (Ioan 15, 9–10), iubirea pe care Dumnezeu o arată față de om (1Ioan 4, 9), iubirea pe care de data aceasta omul o poate avea pentru Dumnezeu (2Tesalonicieni 3, 5), și nu în ultimul rând, iubirea pe care omul o primește de la Dumnezeu și o îndreaptă asupra aproapelui său (1Ioan 4, 12). În majoritatea cazurilor, nu se face delimitarea între cine iubește și cine este iubit, în multe locuri din Noul Testament verbul *agapaō* subliniază fie iubirea lui Dumnezeu pentru om, fie iubirea omului pentru Dumnezeu, deci ea este atât subiectul cât și obiectul acțiunii⁵⁷⁵. Iubirea lui Dumnezeu este și premisa, dar și ținta întregii existențe. Ea se revarsă peste om și peste lume ca forță și putere creatoare ce are ca scop mișcarea acestora spre existența fericită în comuniunea și ambianța plină de iubire a Sfintei Treimi. Despre această iubire care stă la baza existenței, Sfântul Dionisie Areopagitul, spune că reprezintă o *ieșire din Sine* a lui Dumnezeu⁵⁷⁶. După Sfântul Grigore de Nyssa, erosul binecuvântat este un impuls adăugat naturii umane și prin care se ajunge la binecuvântările iubirii și sfatului divin. Aceasta este forța care îndeamnă oamenii înspre Dumnezeu⁵⁷⁷, iubirea jertfelnică a lui Hristos Domnul, atrage la nivel de duh, pe toți cei care iubesc jertfelnic pe semenii lor, într-o comuniune de taină, unde *Golgota* ne este mai vecină decât propria ființă.

⁵⁷⁴ Claude Wiener, *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella Editrice – Edizioni Piemme, 1988, p. 283.

⁵⁷⁵ Florin-Cătălin Ghiț, „The Biblical and Classical Greek Terminology of Love”, în *Inter: Romanian Review for Theological and Religious Studies*, vol. II, no. 1–2, 2008, p. 384.

⁵⁷⁶ Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, p. 151.

⁵⁷⁷ Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, EIBMBOR, București, 1996, pp. 357–375.

7.3 UN POSIBIL SCOP AL STRUCTURII

RETORICE ȘI POETICE A IMNULUI

Dincolo de caracterul pronunțat retoric al imnului, părintele J. Breck identifică și o structură chiastică, pe care o vom reda mai jos, introdusă anume între cele afirmate despre vorbirea în limbi și profeții (capitolele 12 – 14), ca fiind de fapt o cale net superioară⁵⁷⁸. Structura chiastică este următoarea:

- A (12, 31): Răvniți însă la darurile cele mai bune, calea care le întrece pe toate.
- B (3, 1–2): Fără dragoste nu știu și nu înțeleg nimic.
- C (13, 3): Fără dragoste nici un dar nu are vreun folos.
- D (13, 4–7): *Calitățile dragostei (afirmativ – negativ – afirmativ)*.
- C¹ (13, 8–11): Fără dragoste nici un dar duhovnicesc nu e de folos.
- B¹ (13, 12): Prin dragoste voi ști și cunoaște pe deplin.
- A¹ (13, 13): Darul (calea) cel (cea) mai bun(ă) este dragostea⁵⁷⁹.

Avantajul formulelor chiasitice cât și a altor forme retorice similare, exista pentru autor cât și pentru cititor fără îndoială, cu atât mai mult cu cât, în scrierea veche nu exista spațierea sau boldarea sau majuscula, sau orice altă convenție legată de punctuație, pentru a se evidenția vreo idee mai importantă. Autorii trebuiau să recurgă la alte mijloace, la alte mijloace, unul la îndemână fiind chiasmul sau tehnica închiderii, adică încadrarea unei structuri literare prin așezarea acelorași termeni sau teme la începutul respectiv la sfârșitul ei. Iar chiasmul, în această ordine de idei, focalizează atenția cititorului pe centrul mesajului transmis de autor⁵⁸⁰, în cazul nostru pe structura D (13, 4–7: „*Iubirea rabdă-ndelung, iubirea se dăruie, ea nu invidiază, ea nu se trufește, nu se îngâmă, ea nu se poartă cu necuviință, nu-și caută pe ale sale, nu se întărită, nu ține-n seamă răul, nu se bucură de nedreptate, ci de adevăr se bucură; pe toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădăduiește, pe toate le rabdă; iubirea niciodată nu se trece*”), care este în gândirea Sfântului Pavel, esența imnului său.

Deoarece criticismul retoric adesea se rezumă doar la documentele pe care le studiază, cercetătorii sunt de regulă tentați să se mărginească doar la intenția textului, făcând abstracție de *background*-ul cuvântării, la care nu prea mai au acces; cercetătorul W. Braun trage un semnal de alarmă în ceea ce privește acuratețea unei astfel de metodologii, cu atât mai mult

⁵⁷⁸ John Breck, *Cum citim Sfânta Scriptură*, p. 265.

⁵⁷⁹ J. W. Welch, „Chiasmus in the New Testament”, în vol. *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1981, p. 215.

⁵⁸⁰ John Breck, *Cum citim Sfânta Scriptură*, p. 77.

cu cât creștinismul primar nu prea folosea persuasiunea retorică sau forța argumentativă pentru a-și prezenta teologia⁵⁸¹, cu excepția câtorva cazuri. Tocmai din acest motiv, scrierea aceasta poetică de inspirație divină, nu trebuie analizată după categoriile științifice ale discursului antic, Apostolul Pavel nu construiește silogisme filozofice atunci când vorbește despre dragostea creștină, ci se inspiră din realitățile practice ale Bisericii. Însă cu toate acestea identificăm la nivelul formei imnului său, prezența unei dialectici de tipul *teză – antiteză – sinteză* sau *aparent – reputabil – acceptat*⁵⁸²: în introducere propune *teza* (13, 1–3) vorbind despre supremul dar al dragostei care nu poate fi depășit de nici o altă virtute din această lume, continuă apoi cu *antiteza* (13, 4–6) în care opune dragostei principalele acțiuni efemere (pizma, lauda, trufia, necuviința, egoismul, mânia, răutatea, nedreptatea), care știm tot din teologia paulină, că sunt faptele omului firesc (*Galateni* 5, 19–21), subliniind iarăși, de data aceasta printr-o antiteză, supremul act al iubirii, și concluzionând prin intermediul unei *sinteze* (13, 13) prin care se depășește *antiteza* accentuându-se încă o dată supremația dragostei: „Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea”. Observăm totuși o ușoară apropiere din partea apostolilor, de valoarea culturii antice profane, în care se împrumută din componentele de bază ale retoricii și se convertesc în structuri independente ce susțin exigențele predicii creștine⁵⁸³. Trebuie să ținem cont și de faptul că Apostolul Pavel aflându-se de multe ori în situația de a vorbi despre valorile evangheliei în fața unui public păgân, ce considera oratoria mult superioară filozofiei⁵⁸⁴, a împrumutat câteva tehnici retorice cotidiene, cu scopul de a-și convinge auditoriul despre demnitatea împărătească a noii religii creștine, ceea ce denotă de altfel, înalta sa pregătire.

Structura retorică și poetică a imnului, o vom analiza pe filonul a patru secțiuni majore. În prima secțiune (12, 31a), Apostolul Pavel introduce o comparație: *ὑπερβολὴν ὁδὸν* („o cale superioară”) care face referire la dragostea *agapē*, plasând-o deasupra tuturor darurilor celor mai spectaculoase considerate de creștinii din Corint. În introducerea imnului (12, 31),

⁵⁸¹ Willi Braun, „Rhetoric, Rhetoricity and Discourse Performances”, în vol. *Rhetoric and Reality in Early Christianities*, (Willi Braun ed.), Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 2005, p. 2.

⁵⁸² Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 233.

⁵⁸³ Constantin Duțu, „Întâlnirea predicii creștine cu retorica greco-romană”, în *Studii Teologice*, vol. XLIII, nr. 2, 1991, p. 162.

⁵⁸⁴ George A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton University Press, Princeton, 1983, p. 3.

Sfântul Pavel compară dragostea cu toate celelalte daruri, marșând pe linia lui *ὑπερβολή* („superior”), pentru ca totul să se sfârșească (13, 13) prin adjectivul *μέγας* („mare”). Secțiunea a doua (13, 1–3) este marcată de trei repetiții ce punctează un contrast puternic în protază (ex. *Chiar dacă aș vorbi... făcutu-m-am aramă sunătoare* etc.), și de o întreită identificare retorică la persoana I, care dă naștere unui paralelism în structură și conținut. În toate cele trei ocurențe, *agapē* are rolul de obiect al acțiunii și este folosit de Sfântul Pavel fără articol. Secțiunea a treia (13, 4–7) prezintă dragostea ca subiect a mai multor verbe, toate la indicativ prezent, dintre care două sunt la diateza medie, trei la diateza pasivă și celelalte toate la diateza activă. Toate aceste verbe pot fi împărțite în trei categorii: primele două, exprimă ceea ce dragostea este (răbdătoare și plină de bunătate – *μακροθυμεῖ, χρηστεύεται*), următoarele opt verbe, atenționează despre ceea ce nu este dragostea și nu face ea (nu este geloasă, lăudăroasă, trufașă, nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu este provocatoare, nu este ostilă, nu se bucură de nedreptate – *οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ*). Ca valoare tranzitivă, ultimele patru verbe (se bucură de adevăr, suferă totul, crede totul, nădăjduiește totul – *συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ, πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει*) pot fi la fel de bine folosite cu înțeles adverbial, semnificând continuitatea: Dragostea întotdeauna se bucură de adevăr, întotdeauna suferă totul... Secțiunea a patra (13, 8–12), este una destul de interesantă având verbul *πίπτω* („a cădea⁵⁸⁵”) ca nuanță cheie. Întâlnim aici o mixtură de pronume personale, unde Sfântul Pavel pornește de la un „noi” corporatist către un „eu” retoric, întâi separate în versetele 9 și 11, ca mai apoi reunite în versetul 12.

Descrierea aceasta pe secțiuni pare să fie o bună argumentare paulină, prin care se dovedește că nu există un dar mai mare decât dragostea, iar creștinul care deține această harismă este unul desăvârșit. Structura literară a imnului este de tip discursiv⁵⁸⁶, caracterizată de o anume organizare gramaticală și lexicală ce scoate la lumină măiestria stilului paulin impregnat într-o măsură secundară și de cultura și literatura epocii⁵⁸⁷. Cercetătorul

⁵⁸⁵ J. H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton, London, 1930, p. 514.

⁵⁸⁶ R. A. Young, *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach*, Broadman and Holman, Nashville, 1994, p. 248.

⁵⁸⁷ Cătălin Varga, „Background-ul paulin al Imnului Hristologic din Epistola către Filipeni 2: 6–11. O interogare a paternității și posibile soluții”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, nr. 1, 2015, pp. 53–54.

A. Johnson⁵⁸⁸ amintește despre doi bibliști renumiți (Adolf von Harnack și Ralph P. Martin) care consideră acest *ICorinteni* 13, drept una dintre cele mai prețioase și profunde creații poetice pauline. Au dreptate până la un punct, dacă am fi vorbit de vreo literatură profană, atunci cu siguranță meritul ar fi fost al poetului Pavel, însă nici atunci pe deplin, fiindcă inspirația poetică vine de undeva de sus (a nu se confunda moașa cu miracolul nașterii în sine, atrăgea atenția oarecând poetul Nichita Stănescu); însă în cazul de față când ne referim la un text biblic, atunci trebuie să recunoaștem că meritul este numai al lui Dumnezeu!

Textele poetice biblice sunt pline de imagini, de ritmuri și de diverse procedee artistice care le transformă în adevărate opere dumnezeiești de artă. O figură de stil este adesea folosită de către autorii Noului Testament pentru a exprima o teologie înaltă prin diverse comparații cu realitățile cotidiene ale vremii, cu scopul de a crea efectul unei imagerii proprii în mintea cititorilor săi⁵⁸⁹. Identificarea acestor figuri de stil aparținătoare imnului, va deveni o sarcină stringentă pentru toți cercetătorii care se vor apropia de acest text poetic, dată fiind importanța stilului în iconomia unei cuvântări. Chiar dacă sub influența metodologică a retoricii, cu care omilia creștină începe să comunice tot mai serios, odată cu secolul al IV-lea prin Sfinții Trei Ierarhi⁵⁹⁰, discursul omiletic preia forma monologală înfrumusețată de figuri de stil, după cum susține profesorul M. Ciobotă⁵⁹¹. Identificăm totuși mult mai devreme aceste tendințe literare, la însuși marele Apostol Pavel, chiar dacă această unitate de text (*ICorinteni* 13) nu este o omilie în sensul clasic al termenului. Apostolul Pavel dorește să comunice un adevăr de credință esențial, anume desăvârșirea creștinului prin iubire, tocmai în scopul acesta al comunicării adevărului ultim, se folosește de procedee stilistice și de concizie și claritate⁵⁹², tocmai pentru a scoate și mai mult în evidență importanța

⁵⁸⁸ A. F. Johnson, *1 Corinthians*, coll. *IVP New Testament Commentary Series*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004, pp. 239–240.

⁵⁸⁹ A. S. Hornby, Sally Wehmeier, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2000, p. 436.

⁵⁹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur împrumută în special stilul întrebărilor retorice, provocând prin ele noi înțelesuri în mintea ascultătorilor săi, iar modelul acesta omiletic, Sfântul Ioan îl împrumută de la Sfântul Apostol Pavel (*Romani* 6, 1–3), urmărind prin această tehnică retorică, să călătorească împreună cu ascultătorii lui prin cărările negrăite ale Sfințelor Scripturi, care nu pot fi pătrunse decât cu inima plină de Duhul Sfânt. A se vedea Adrian Ivan, *Logos Parainetikos. Principii parenetice în Omiliile la Matei și în alte scrieri ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015, pp. 180–182.

⁵⁹¹ Marius Ciobotă, *Stilistica predicii*, Editura Spandugino, București, 2016, pp. 17–19.

⁵⁹² Ștefan Radu, *Praștia lui David sau Omiletica pe înțelesul tuturor*, Biserica (Uniunea de Conferințe) a Advenștilor de Ziua a Șaptea din Republica Moldova, 2011, pp. 163–164.

ultimă a virtuții iubirii. Stilul omiletic sau epistolar al Sfântului Pavel, scoate la lumină capacitatea sa de analiză și simțire duhovnicească, este de fapt darul său natural de a scrie, este munca și aportul său personal, este însuși temperamentul său de creștin îndumnezeit⁵⁹³.

Structura literară și retorică a imnului, este dată tocmai de particularitățile lui stilistice, pe care le vom analiza brevilocvent mai jos, conform sistematizării clasice⁵⁹⁴: *figuri stilistice de cuvinte* (Hiperbola, Metafora, Personificarea) și *figuri stilistice retorice* (Antiteza, Litota, Repetiția, Preterițiunea).

A) *Hiperbola*⁵⁹⁵. În versetele 1–3, Sfântul Pavel se exprimă hiperbolic, vorbind retoric la persoana I, el amintește despre cele mai eroice fapte ale creștinismului (glosolalia, proorocia, cunoașterea, credința, milostenia, jertfa, martiriul), care nu au nici o valoare duhovnicească dacă sunt disociate de virtutea iubirii. Expresia καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὅρη μεθιστάναι („și dacă aş avea toată credința încât să mut munții” – 13, 2) este cu siguranță o hiperbolă menită să scoată în evidență supremația iubirii, care le depășește pe toate⁵⁹⁶.

B) *Metafora*. În *1Corinteni* 13, Apostolul Pavel folosește de trei ori acest procedeu literar, în primul rând, îl compară pe cel care vorbește în limbi fără duhul dragostei, cu o aramă sunătoare (γέγονα χαλκὸς ἡχῶν) și un chimval răsunător (κύμβαλον ἀλαλάζον), iar mai apoi în v. 3, preferă un verb (ὠφελέω – „a beneficia, a profita, a folosi”). Toate aceste trei metafore se pliază următoarei structuri: topica este la persoana I, câștigul sau beneficiul ca termen de comparație și imaginea unei note muzicale discordante.

C) *Personificarea*. Textele din 13, 4–8 și 13, 13 descriu iubirea nu neapărat în termeni empirici, ci ca pe o ființă perfect umană, la care creștinii din Corint trebuie să privească și să o imite. Sfântul Pavel folosește des personificarea,

⁵⁹³ Nicolae Petrescu, *Omiletica. Manual pentru Seminariile Teologice*, EIBMBOR, București, 1977, p. 223.

⁵⁹⁴ Vasile Gordon, Adrian Ivan, Nicușor Beldiman, *Omiletica*, pp. 467–483.

⁵⁹⁵ Este o figură stilistică ce mărește exagerat un lucru sau o ființă, încât depășește cu mult firea. Din literatura antică, redăm un paragraf din poetul Virgilius, care vorbind despre amazoana Camila, spune următoarele: „Mai iute decât vântul, ea ar fi putut să zboare pe un câmp acoperit de spice, fără de a le pătuli sub pasurile sale, ori să-și deschidă un drum în mijlocul mării și să alerge pe deasupra-i, fără de a-și uda picioarele cele ușoare”. A se vedea Mircea Frînculescu, *Retorică Românească: Antologie*, Editura Minerva, București, 1980, p. 145.

⁵⁹⁶ J. Smit, „The Genre of 1 Corinthians 13 in the light of classical rhetoric”, în *Novum Testamentum*, vol. XXXIII, nr. 3, 1991, p. 200: „Expresia a muta munții este în original o metaforă grosieră. În mediile iudaice dar și elene, și-a pierdut mult din forță, devenind o expresie proverbială. Pavel folosește această metaforă cu scopul de a întări și mai mult prezentarea sa hiperbolică cu privire la harismele creștine”.

el personifică moartea și păcatul și Legea iudaică în epistola către Romani, sau în *1Corinteni* 15, 55⁵⁹⁷.

D) *Antiteza*. În textul din 13, 6 două caracteristici se află în acest raport antitetic, apostolul spune că dragostea nu se bucură de nedreptate ci se bucură de adevăr (συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ), deci avem nedreptatea (τῇ ἀδικίᾳ) și adevărul (τῇ ἀληθείᾳ) în raport de antiteză. Conform cercetărilor lui D. Black⁵⁹⁸, care susține că discursul antitetic era destul de uzual în cercurile culturale antice, se pare că întreaga pericopă din 13, 4–8 este construită în antiteză. Aceasta datorită faptului că versetele încorporează o serie de contraste în care caracteristicile dragostei sunt așezate în opoziție cu efemeritatea celorlalte daruri, cu alte cuvinte, Sfântul Pavel definește dragostea prin comparație cu cele contrare ei.

E) *Litota*⁵⁹⁹. Acest procedeu retoric constă în a spune mai puține dar a lăsa să se înțeleagă mult mai multe, inoculând o construcție gramaticală completă, așa numita omisiune fiind de altfel deliberată⁶⁰⁰. Informația furnizată poate avea legătură cu ceea ce s-a spus anterior în contextul largit al cuvântării, adică o litotă repetițională, sau poate să nu dețină nici o legătură⁶⁰¹. Astfel, expresia τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον din v. 12b, adică „atunci față către față”, este o litotă repetițională, care nu poate avea sens decât atunci când citești: „Pentru că acum vedem ca printr-o oglindă opacă” din v. 12a. Informația intenționat omisă este deci „vom vedea”, care automat schimbă timpul verbului, de la indicativ prezent (βλέπομεν – *vedem*) la timpul viitor (*vom vedea*). Litota apare de regulă în textele poetice, unde din motive de „economie verbală”, anumite părți ale discursului sunt absente. În ideea asimilării poemului, cititorul trebuie să-l lectureze integral, fiind liber să

⁵⁹⁷ A. Robertson, A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on 1 Corinthians*, T&T Clark International, Edinburgh, 1958, p. 292.

⁵⁹⁸ David Alan Black, „Hebrews 1: 1–4: A Study in Discourse Analysis”, în *Westminster Theological Journal*, vol. 49, nr. 1, 1987, p. 183.

⁵⁹⁹ Provine din grecescul *litôtēs* care înseamnă „micime, micșorare”, fiind o figură de stil ce constă în arta de a spune mai puțin și a face să se înțeleagă mai mult. Un astfel de exemplu întâlnim la profetul Isaia, care spune în câteva cuvinte, măreția lucrărilor lui Dumnezeu: „*El stă în scaun deasupra cercului pământului; pe locuitorii îi vede ca pe lăcuste; El întinde cerul ca un văl ușor și îl desface ca un cort de locuit*” (40, 22). De asemenea, litota se pare că a fost destul de des folosită de Sfântul Luca, de aproximativ 8 ori (*Fapte* 12, 18; 14, 28; 15, 2; 17, 4. 12; 19, 23–24; 27, 20). A se vedea Vasile Gordon, Adrian Ivan, Nicușor Beldiman, *Omiletica*, p. 482; David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2010, p. 280.

⁶⁰⁰ A. S. Hornby, Sally Wehmeier, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, p. 376.

⁶⁰¹ R. B. Zuck, *Rightly Divided: Reading in Biblical Hermeneutics*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1996, p. 109.

intuiască logica combinării termenilor sau a ideilor⁶⁰². Tot în acest registru retoric se exprimă Apostolul Pavel în *2Corinteni* 12, 4: *Că a fost răpit în Rai și a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască*. Expresia καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα – „a auzit cuvinte de nespus”, lasă intenționat să se înțeleagă frumusețea de negrăit a Împărăției Cerurilor, lucrând la nivelul imaginației cititorilor săi, într-un mod nespus de rodnic.

F) *Repetiția*. Această figură de stil poate fi cel mai bine identificată doar în limbile originale ale cuvântărilor, și constă în repetarea voită a unui cuvânt sau a unei teme în ideea întăririi ei. Acest procedeu oratoric foarte la îndemână, are rolul de a pune în valoare ceva important, cu scopul de a înlătura neatenția și uitarea⁶⁰³. Expresia πρόσωπον πρὸς πρόσωπον „față către față”, este de asemenea și un astfel de exemplu. Obiectul acestui scenariu paulin, este vederea și cunoașterea deplină a lui Dumnezeu după Parusie, fiindcă profețiile sunt încă nedepline, abia atunci credincioșii uniți cu Mântuitorul Hristos vor gusta din preaplinul împlinirii tuturor proorociilor⁶⁰⁴. Tot un astfel de exemplu paulin întâlnim în textul din *2Corinteni* 11, 26⁶⁰⁵: „În călătorii adeseori, în *primejdii* de râuri, în *primejdii* de la tâlhari, în *primejdii* de la neamul meu, în *primejdii* de la păgâni, în *primejdii* în cetăți, în *primejdii* în pustiu, în *primejdii* pe mare, în *primejdii* între frații cei mincinoși”.

G) *Preterițiunea*. Este un procedeu retoric prin care vorbitorul anunță că omite unele argumente, dar despre care totuși vorbește, pentru ca astfel, să le strecoare mai sigur în mintea ascultătorilor⁶⁰⁶. Sfântul Pavel vorbește implicit despre dragostea *agapē* începând cu versetul 1 până la 4, întrerupe ideea între versetele 5–7, însă revine asupra chestiunii în cauză în versetul 8. Se îndepărtează iarăși cu versetele 9–12, însă revine în versetul 13. Observăm că orice idee omiletică, este de fapt un adevăr revelat cu aplicabilitate în viața de zi cu zi, de aceea ideile trebuie să fie rostite într-un mod cât mai ușor de memorat pentru ascultătorii noștri. Într-o cuvântare de succes, se va apela de fiecare dată la panoplia figurilor de stil, tocmai pentru ca ideile omiletice de bază să fie cât mai memorabile, iar audiența să nu aibă de realizat

⁶⁰² Daniel J. Estes, „The Hermeneutics of Biblical Lyric Poetry”, în *Bibliotheca Sacra*, vol. 152, 1995, p. 425.

⁶⁰³ Ioan Toader, *Retorica amvonului*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 119.

⁶⁰⁴ Robert L. Thomas, *Understanding Spiritual Gifts: A Verse-by-Verse Study of 1 Corinthians 12–14*, Kregel Publications, Grand Rapids, ²1999, p. 133.

⁶⁰⁵ Vasile Gordon, Adrian Ivan, Nicușor Beldiman, *Omiletica*, p. 474.

⁶⁰⁶ Vasile Gordon, Adrian Ivan, Nicușor Beldiman, *Omiletica*, p. 478.

adevărate eforturi în asimilarea lor⁶⁰⁷. Vedem că tocmai aceasta este logica stilului imnului paulin, de a fi memorate cât mai ușor trăsăturile principale ale virtuții dragostei, pentru ca acestea, să fie cât mai degrabă puse în practică de către creștini.

Acestea sunt principalele figuri de stil oratorice ale acestui sublim imn al dragostei, cu ajutorul cărora, Sfântul Pavel punctează adevărata problemă a Bisericii din Corint, dincolo de disensiunile dintre ei, de moralitatea lor precară, de dezordinea celebrărilor cultice; și anume lipsa dragostei, care este cea mai importantă harismă, cea care este cu mult deasupra vorbirii în limbi sau a profețiilor, pe scara valorilor creștine. Cuvântul „iubire” *agapē* apare frecvent în cuprinsul Noului Testament, la Evanghelistul Ioan de pildă, în 11, 3–5 este descrisă iubirea pe care Domnul Iisus o avea față de Lazăr. În general, Sfântul Ioan folosește *agapē* pentru a descrie dragostea lui Dumnezeu față de oameni⁶⁰⁸ (3, 16; 14, 21; *I Ioan* 2, 15). Lipsind această iubire *agapē* din mijlocul corintenilor, practic se dovedește trista realitate, că aceștia datorită păcatelor comise, adesea mult prea grave (*1 Corinteni* 5, 1–5), nu mai erau în dragostea *agapē* a Bunului Dumnezeu, practic trăiau o stare de autorecluziune.

Scopul acestei structuri retorice și poetice a imnului iubirii, este de a corija atitudinea corintenilor cu privire la întrebuintarea harismelor în Biserică. Potrivit viziunii imnului, nu neapărat darul glosolaliei sau al profeției oferă măsura adevăratului creștin, după Chipul și Asemănarea lui Iisus Hristos, ci harisma dragostei (13, 13), pe care trebuie cu toții să o dorim și să o punem în practică. Demonstrând că harisma glosolaliei dar și a profeției, au fost date pentru a întări credința, ele devenind de prisos odată cu răspândirea lor, Sfântul Pavel arată că prin intermediul dragostei, cunoașterea Dumnezeului nostru nu va mai fi mărginită, ci descoperită ca unor oameni maturi, capabili să pătrundă tainele lui Dumnezeu⁶⁰⁹. Desigur că teorii mai radicale au fost supuse cercetărilor, cum sunt cele ale bibliștilor G. Fee⁶¹⁰ sau H. Betz⁶¹¹,

⁶⁰⁷ Haddon W. Robinson, *Expository Preaching: Principles & practice*, Inter-Varsity Press, Leicester, 2001, p. 105.

⁶⁰⁸ J. Harold Greenlee, „Love in the New Testament”, în *Notes on Translation*, vol. 14, no. 1, 2000, pp. 49–51.

⁶⁰⁹ Vasile I. Bria, „Imnul dragostei (1 Corinteni 13, 1–13) în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur”, în vol. *Sfântul Ioan Gură de Aur – mare misionar al Bisericii*, volumul I: Păstorul de suflete și exegeza Ortodoxiei, (Mihai Hau ed.), Editura Basilica, București, 2015, p. 341.

⁶¹⁰ Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, p. 8.

⁶¹¹ Hans Dieter Betz, M. M. Mitchell, *The Anchor Bible Dictionary*, (David Noel Freedman ed.), Doubleday, New York, 1996, p. 1141.

care afirmă că exista un conflict între Apostolul Pavel și Biserica din Corint, unul ce pune la îndoială autenticitatea apostolatului său, dar și egalitatea lui cu ceilalți apostoli de la Ierusalim (*1Corinteni* 9, 1–2; 15, 3–11). Iar situația aceasta, susțin ei, îl determină pe Apostolul Pavel, să folosească retorica cu scopul de-a argumenta adevăratele valori spirituale, devenind astfel memorabil și persuasiv. Alții susțin că apelul la poezie, are ca țel recrearea experiențelor autorului în mintea ascultătorilor săi, inoculându-le sentimentele și viziunea sa despre viață⁶¹².

Credem că nici una din aceste teorii nu definesc scopul redactării acestui imn⁶¹³. Dacă privim în contextul epistolei, observăm că acest imn al dragostei este cuprins între capitolele 12–14 care abordează problema harismelor, iar această încadrare vrea să evidențieze superioritatea harismei iubirii. Privind capitolele 12–14 în lumina paralelismului concentric de tip A – B – A¹ unde esența se regăsește în centru, adică B (în cazul nostru capitolul 13), se înțelege că harisma centrală, adică cea mai importantă este dragostea. Ceea ce vrea Sfântul Apostol Pavel, este să-i facă pe corinteni să înțeleagă că toate harismele (profeția, vorbirea în limbi, cunoașterea, vindecările, tălmăcirea limbilor) în afară de harisma dragostei, care este singura cale „nespus mai bună” (12, 31), sunt efemere: „*Dragostea nu va pieri niciodată. Proorociile se vor sfârși, limbile vor înceta, cunoștința va avea sfârșit*” (13, 8). Darul dragostei este veșnic, fiindcă „*Dumnezeu este dragoste*” (*1Ioan* 4, 8), de aceea principala preocupare a oricărui creștin, trebuie să fie dobândirea harismei iubirii. Darul iubirii de altfel, conform teologiei Sfântului Pavel, este cea mai importantă roadă a Sfântului Duh: „*Roadă Duhului, dimpotrivă, este: dragostea, bucuria, pacea...*” (*Galateni* 5, 22). Scopul redactării acestui imn este de a-i convinge pe creștinii din Corint, despre importanța unei harisme neglijate în ciuda altora mult mai spectaculoase (glosolalia sau profeția), și anume harisma dragostei care singură le întrece pe toate celelalte (13, 1–3). Scopul este prin urmare unul parenetic, ei trebuie să se convingă, spune Sfântul Teofilact al Bulgariei⁶¹⁴, că darul care li se pare lor cel mai înalt, nu este glosolalia care este trecătoare, ci dragostea care este nepieritoare. Căci

⁶¹² Daniel J. Estes, „The Hermeneutics of Biblical Lyric Poetry”, pp. 419–423; Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*, Baker Books, Grand Rapids, 2001, p. 69.

⁶¹³ Unele teorii mai noi vorbesc despre faptul că *1Corinteni* 13 ar fi la bază un encomion al dragostei creștine, redactat conform cerințelor tehnicii în lucru la acea vreme. A se vedea George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1984, p. 152.

⁶¹⁴ Teofilact al Bulgariei, *Tălcuirea epistolei întâi către Corinteni și a epistolei a doua către Corinteni*, trad. de Florin Stuparu, Editura Cartea Ortodoxă, București, 2005, p. 190.

nu folosește nimănui prea deasa vorbire în limbi, dacă cel care o posedă, este lipsit de dragoste – singurul dar care folosește tuturor. Modul în care apostolul o prezintă, folosindu-se de cele mai alese tehnici retorice, o face vrednică de râvnit de către toți creștinii.

Prezentarea retorică a lui *agapē*, poate fi foarte bine înțeleasă, în lumina noilor cercetări de specialitate, care propun interpretarea imnului iubirii (*1Corinteni* 13), din perspectiva unui encomion⁶¹⁵. Acest procedeu retoric, în lumea greco-romană de atunci, sublinia necesitatea prezenței virtuților în viața omului, iar printre virtuțile unanim recunoscute de filozofia antică, pe lângă iubire (*agapē*), se mai numărau și credința (*pistis*), speranța (*elpis*) și răbdarea (*hypomonē*). Sinteza acestei gândiri filozofice a epocii, o face strălucit Apostolul Pavel în acest imn, în ultimul său verset, punctând supremația virtuții iubirii –, detaliu ce scapă clișeele antice: Νὺν δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη – „Și acum rămân: credința, nădejdea, iubirea, acestea trei; dar cea mai mare din ele este iubirea” (13, 13). Evreii elenistici, precum Filon din Alexandria, au tratat aceste postulate, în același mod în care grecii tratau virtuțile tradiționale ca: îndreptarea, înțelepciunea, curajul, prudența etc. Dintre toate, două virtuți (înțelepciunea și îndreptarea) erau considerate cele mai importante, adevărate forțe ontice care făceau diferența în lume. Virtuțile, în gândirea filozofului evreu Filon, sunt semințe divine care germinează în sufletul celor iubitori de Dumnezeu, precum uterul femeii naște întru perpetuarea înțelepciunii umane⁶¹⁶. Encomion-ul în cinstea lui *agapē*, luat contextual, stă în fruntea tuturor celorlalte harisme ca glosolalia, profeția sau vindecarea – este introdus drept „o cale superioară” întru atingerea desăvârșirii. Encomion-ul imnului iubirii, este structurat în patru mari părți concentrice: definiții, virtuți, recompense și un memorial. Le vom sistematiza pe rând:

⁶¹⁵ Encomion-ul, presupune o cuvântare de laudă, un elogiu în onoarea cuiva, sau mai poate fi un poem liric în care se glorifică faptele cuiva. Vine din grecescul *egkōmion* care înseamnă „laudă”, fiind unul din cei trei stâlpi ai retoricii epideictice. Potrivit marelui retor antic Quintilian (3.7.6–9), encomionul este o laudă cu accente epideictice, direcționată în lumea antică, fie spre zeități, fie spre regi sau împărați, fie spre orașe, fie chiar spre animale legendare. Câțiva bibliști postmoderni (Kennedy, Mack, Smit, Sigountos etc.), au propus teoria lui *Evrei* 11 ca fiind la bază un encomion al credinței, iar *1Corinteni* 13 un encomion al dragostei. A se vedea David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, pp. 145–146.

⁶¹⁶ Ioan Chirilă, *Fragmentarium Exegetic Filonian*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002, pp. 118–120.

1. *Definiții*: *Agapē* este tot ceea ce contează (13, 1–3)

Contrast: Vorbirea fără dragoste este un sunet gol (13, 1)

Exemplu: Oratorie sublimă

Analogie: Muzica

Contrast: Cunoașterea ezoterică lipsită de iubire este un nimic (13, 2)

Exemple: Darul profeției, cunoaștere deplină, credință efectivă

Contrast: Darurile extravagante fără afecțiune, duc la niciun câștig (13, 3)

Exemple: Renunțarea la toate posesiunile, renunțarea la propria viață

2. *Virtuțile*: *Agapē* îndură totul (13, 4–7)

a) Calități: Răbdarea și bunătatea

Opoziții: Gelozia, trufia, aroganța și răutatea

b) Acțiuni: *Agapē* nu-și impune punctul de vedere

Exemple: Nici iritabilă, nici resentimentală

Contrast: Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură întru Adevăr

c) Realizări: *Agapē* este deasupra oricărei acțiuni

Exemple: Susține toate lucrurile, se încrede în toate, nădăjduiește și îndură totul

3. *Recompense*:

a) Succesul: *Agapē* nu va cădea niciodată (13, 8–13)

Opoziții: Profețiile, vorbirea în limbi și cunoașterea, vor păli (13, 8)

Motivul: Cunoașterea umană și profețiile sunt imperfecte (13, 9)

b) Recunoașteri: Imperfecțiunea va fi înlocuită de perfecțiune (13, 10)

Exemple: Copilăria este lăsată în urmă când apare maturitatea (13, 11)

Analogie: O reflecție palidă în comparație cu perfecțiunea (13, 12)

4. *Memorial*: Doar trei virtuți vor rămânea, *agapē* fiind cea mai mare⁶¹⁷ (13, 13)

Putem spune fără îndoială, în urma acestei atente analize omiletice, că textul dumnezeiesc din *1Corinteni* 13 este un exemplu clasic de „retorică epi-deictică”. Această specie literară antică, are la baza ei o funcție foarte precisă: este o invocare a esteticului și un elogiu la adresa frumosului de orice natură, în cazul nostru, a lui *agapē*. Această retorică a frumosului se realizează prin apelul la valorile perene tradiționale, recalibrând nevoia dobândirii lor, inoculând simțământul apartenenței la acest categorial al sublimului creștin și

⁶¹⁷ Burton L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, pp. 64–66.

nu în ultimul rând, boldând luminozitatea actelor nobile aparținătoare spiritelor aristocrate. Aceste scopuri înalte, se aseamănă cu discuția lui Aristotel, despre lauda sau învinuirea gloriei retorului; sau despre apropiata definiție prezentată în tratatul său „*Rhetorica ad Herennium*”, în care spune că retorica epideictică, este devotată elogierii virtuților unei persoane, sau la pol opus, elaborării unui discurs ce are ca scop, desființarea aceluiași⁶¹⁸ (I. 2.1). Este evident că în elaborarea imnului său despre adevărata iubire, Apostolul Pavel face apel la dimensiunea laudativă a retoricii epideictice, elogiind virtutea milenară a iubirii, relaționând-o cu iubirea lui Hristos Domnul, arătată lumii la Cruce, singurul izvor al iubirii jertfelnice de tip *agapē*, ce trebuie să caracterizeze fiecare persoană creștină în parte.

⁶¹⁸ Philip H. Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an approach to Paul's epistle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 126–127.

Capitolul VIII

Retorica epistolei către Galateni a Sfântului Apostol Pavel

8.1 NOȚIUNI INTRODUCTIVE

Epistola aceasta a Sfântului Pavel, precum altele câteva evidente (Romani, Filipeni, Coloseni, epistolele pastorale), poate fi analizată din perspectiva retoricii greco-romane. Autorul fiind bine școlit în disciplina culturii retorice antice și genurilor literare de atunci. Această preocupare hermeneutică ia naștere odată cu publicarea biblistului german H. D. Betz a comentariului său la epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni⁶¹⁹ în anul 1979. Însă această preocupare apare printre cercetătorii germani la începutul secolului XX, aceștia împărțindu-și rezultatele în punctul clasificării epistolelor pauline, în funcție de canonul literar antic influențat decisiv de către retorica elenistă. Cercetători ca Ulrich von Wilamowitz Moellendorff și Martin Dibelius, au afirmat despre Apostolul Pavel, că a fost unul dintre cei mai mari scriitori antici. Cercetătorii sfârșitului de secol XX în schimb, susțin la unison că epistolarul paulin este unul „confuz”, însă își divid teoriile atunci când este vorba de rădăcina acestei presupuse confuzii, care fie este cauzată de unele disturbări emoționale fie de metodologia rabinică⁶²⁰.

Vocabularul epistolei către Galateni, denotă și el o retorică aleasă cu măiestrie. Este ornamentat cu patru cuvinte rare pentru greaca apostolului Pavel: Ἰουδαϊκῶς și Ἰουδαΐζειν din 2, 14 însemnând „în manieră iudaică / un stil de viață iudaic”; φρεναπατᾶ din 6, 3 însemnând „a se înșela”; și εὐπροσωπῆσαι din 6, 12 tradus prin „a face o figură bună”. Aceste patru cuvinte nu mai apar în nici un alt loc în Noul Testament, și se pare că în sinea lor au fost rar folosite înainte ca Sfântul Pavel să redacteze această

⁶¹⁹ Hans Dieter Betz, *Galatians*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1979.

⁶²⁰ Hans Dieter Betz, *Galatians*, p. 14.

epistolă. Pe lângă acestea, identificăm cel puțin șapte cuvinte speciale, care se poate să fi fost inventate de marele apostol, cu ocazia scrierii acestor epistole: *παρεισάκτους* și *ψευδαδελφους* din 2, 4 însemnând „*adus în secret / frate fals*”; *ὀρθοποδοῦσιν* din 2, 14 și care înseamnă „*a umbla drept*”; *ἐπιδιατάσσεται* din 3, 15 tradus prin „*a adăuga o condiție*”; *προκεκυρωμένην* din 3, 17 însemnând „*a stabili în avans*”; *ἡ πεισμονή* din 5, 8 însemnând „*o astfel de persuasiune*”; *εἰδωλολατρεία* din 5, 20 însemnând „*slăvire idolatră*”. Nu avem la ora actuală nici un indiciu că aceste cuvinte au mai fost folosite în literatura antică precreștină. Vocabularul epistolei este de asemenea înfrumusețat cu metafore. Există *metafore* implicite în proverbele citate în 5, 9 și 6, 7; iar metaforele din 6, 7 sunt dezvoltate în 6, 8–9. Multe din ele pot fi înțelese ca dezvoltări a cinci expresii de bază: metafore ce definesc familia lui Dumnezeu⁶²¹ (1, 1; 1, 2; 3, 26; 4, 1; 5, 21); metafore ce definesc libertatea în contrast cu sclavia⁶²² (1, 10; 4, 1; 4, 22–23; 5, 13; 6, 17); metafore ale umblării și alergării (2, 2; 4, 9; 5, 7; 6, 16); metafore privind Răstignirea (2, 20; 5, 24; 6, 14); metafore vizând agricultura (5, 22; 6, 7–9). Pe lângă toate aceste metafore întâlnim și unele figuri retorice cum ar fi: *hiatusul* (în primele 7 versete ale epistolei numărăm aproximativ 20 de ocurențe, toate fiind instanțe de cuvinte succesive începute și sfârșite prin vocalele *o* respectiv *a*); *ritmul* (cel mai cunoscut ritm al epistolei este cel trohaic, prezent de aproximativ 40 de ori⁶²³). De asemenea, identificăm și *figuri retorice de cuvinte*, printre care enumerăm: asindetul, chiasmul, elipsa, pleonasmul, proverbele, reduplicarea, sinonimia, repetiția, antiteza, personificarea, întrebarea retorică⁶²⁴ (1, 1; 1, 14; 2, 11; 3, 13–14; 3, 20; 3, 28; 4, 8–9; 4, 31 – 5, 1; 5, 7; 5, 11; 5, 17; 5, 25 – 6, 10 etc).

Cerințele metodologice ale genului epistolar antic, pot fi ușor recunoscute dar în același timp separate de corpusul scrierii către Galateni, astfel încât ele apar ca niște paranteze pătrate pentru textul întreg. Anumite interrelaționări între exigențele stilului epistolar și corpul epistolei, indică ambele elemente, ca fiind aparținătoare aceluiași registru. Postscriptul din 6, 11–18 nu trebuie văzut doar ca fiind o convenție aparținătoare epistolografiei, ci și

⁶²¹ R. N. Longenecker, *Galatians*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 41, Word Publishers, Dallas, 1990, p. 156.

⁶²² Sam Tsang, *From Slaves to Sons: A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors in His Letter to the Galatians*, coll. *Studies in Biblical Literature*, vol. 81, Peter Lang, New York/Berlin, 2005, pp. 76–77.

⁶²³ Terrance Callan, „The Style of Galatians”, în *Filologia Neotestamentaria*, vol. 88, 2007, pp. 497–502.

⁶²⁴ E. W. Bullinger, *Figures of Speech used in the Bible*, Eyre&Spottiswoode, London, 1898, pp. 910–911.

un element retoric ce servește precum un *peroratio*⁶²⁵ adică întocmai unei concluzii apologetice a epistolei⁶²⁶.

Cercetările lingvistice arată clar faptul că există o distincție netă între actul vorbirii și actul scrierii, în funcție de cultura spațiului respectiv de raportare. Este adevărat că anumite scrieri, încorporează unele atribute certe ale oralității, iar unele performări orale, conțin câteva caracteristici literare. Depinzând de condițiile socio-culturale, discursul oral prezintă varii caracteristici ale exercițiului scriitoricesc. Însă totuși, un discurs oral și un act literar nu sunt mereu asemănătoare, același limbaj relevă diferite extensii la nivel de semiotică, atât în formă scrisă cât și orală. Elementul comun al celor două registre este psihologia cognitivă, însă este evident că enormitatea corpusului literar, îngreunează procesul înțelegerii mecanismelor ce determină cadrele cognitive ale actului oral respectiv ale celui scris. Ceea ce în schimb putem studia cu succes, este diferența la nivel cognitiv dintre cele două tipuri de discurs. Considerațiile analitice alături de evidențele experimentale, indică câteva trasee distincte ce există în mintea performerului, atunci când el are de-a face cu aceste două modalități de comunicare⁶²⁷. Nu este obiectul cercetării noastre a studia proprietățile cognitive ce au stat la baza opțiunii înspre un anume act comunicațional, însă ne mulțumim să atragem atenția, că potrivit celor mai noi cercetări în domeniu, exista cel puțin în lumea antică, obiceiul de a mixa actul oral cu cel scris, împrumutând caracteristici reciproce; iar cazul epistolei către Galateni pe care o vom analiza în cele ce urmează, este un astfel de model.

⁶²⁵ Este un procedeu retoric ce constă într-o concluzie a celor deja expuse, unde argumentele sunt sumarizate iar îndemnul final este lansat cu maximă precizie. *Peroratio* sau *epilogul*, fiind ultima secțiune a unui discurs, poate fi alcătuit din: *recapitulatio* (adică un final simplu, recapitulativ, cu reluarea celor mai puternice argumente din perspectivă rațională și empatică) sau din *indignatio* (adică un apel final la compasiune și simpatie din partea ascultătorilor). Pentru ca *peroratio* să își atingă scopul, omiletul trebuie să ia în considerare următoarele exigențe: să nu denatureze adevărul dogmatic; să nu ignore intenția autorului inspirat și scopul original al Bibliei; să aibă relevanță pentru omul contemporan; să fie exprimat cu maximă concretețe și să fie formulat în cel mai persuasiv mod cu putință. De cele mai multe ori, izbânda unei predici este dată numai de alegerea unui *peroratio* inspirat. A se vedea Laurean Mircea, *Arta Predicării: Exigențe pentru mileniul al III-lea*, Editura Doxologia, Iași, 2015, pp. 74–75.

⁶²⁶ Hans Dieter Betz, *Galatians*, p. 15.

⁶²⁷ Pieter J. J. Botha, „Cognition, Orality-Literacy and Approaches to First-Century Writings”, în vol. *Orality, Literacy, and Colonialism in Antiquity*, (Jonathan A. Draper ed.), E. J. Brill, Leiden, 2004, pp. 39–40.

8.2 STRUCTURA RETORICĂ ȘI LITERARĂ A EPISTOLEI PE SCURT

Analiza noastră va urmări categorialul retoricii antice greco-romane, folosit de către Sfântul Pavel în persuadarea publicului său țintă aparținător Bisericii din Galata, identificând modul în care acesta s-a folosit de tehnica comunicațională antică, adaptând-o tematicii sale teologice. Această abordare exegetică a lipsit din peisajul biblic internațional, până când bibliatul H. D. Betz, amintit mai sus, publică cercetarea sa de pionierat în domeniul; moment după care, majoritatea bibliștilor, s-au grăbit să introducă în exegeza lor și perspectiva retorică⁶²⁸.

Unii bibliști spun că epistola către Galateni trebuie privită din perspectiva retoricii juridice⁶²⁹, alții propun opțiunea pentru retorica deliberativă, însă vom vedea că părerile specialiștilor sunt împărțite. Bibliatul G. A. Kennedy spune că epistola aceasta poate fi încadrată retoricii deliberative, din moment ce Quintilian, marele retor antic, afirma în tratatul său de retorică, faptul că exortația și discuția, sunt două forme ale retoricii deliberative. Aceasta confirmă faptul că argumentul de bază în Galateni este însăși acțiunea, pe care trebuie să o producă audiența, căci aceasta este în interesul lor propriu – este deci argumentul tipic al retoricii deliberative⁶³⁰. Bibliatul R. G. Hall⁶³¹ contrazicându-l pe germanul Betz, spune că principala argumentație a epistolei, nu este cu privire la apărarea autorității apostolice pauline, ci de a-i convinge pe galateni de importanța în sine a mesajului din epistolă. Tocmai de aceea,

⁶²⁸ C. Joachim Classen, „St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric”, în vol. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, (Mark D. Nanos ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 2002, pp. 95–96.

⁶²⁹ Este cazul bibliștilor germani invocat H. D. Betz, care vede epistola ca fiind una apologetică, deci este clădită pe structura retoricii juridice. El ajunge la această concluzie, prin prelungirea mesajului apologetic al capitolului secund peste întreaga epistolă, folosind în scopul acesta foarte des în comentariul său sintagma „în apărarea lui Pavel”. Probabil că a fost influențat și de cunoștințele sale istorice foarte bune pe zona de dezvoltare a gândirii Bisericii primare, loc în care multe partide religioase s-au confruntat între ele, în special iudaizantii. Cu siguranță că Apostolul Pavel, putea scrie numai ca să se apere de toate acuzele venite împotriva sa din zona Galatiei, sau de oriunde altundeva; dar nu acesta a fost scopul epistolei sale. Ci el a dorit să nu se predice pe sine, ci să predice evanghelia, iar creștinii de aici nu trebuiau să pună autoritatea paulină la index, căci făcând aceasta, exista riscul ca aceștia să se lepede de credința creștină și să fie asaltați de iudaizanți, spre a se reconverti la iudaism. A se vedea H. D. Betz, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, în *New Testament Studies*, vol. 21, no. 3, 1975, pp. 353–354.

⁶³⁰ George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, pp. 144–152.

⁶³¹ R. G. Hall, „The Rhetorical Outline for Galatians: A Reconsideration”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 106, no. 2, 1987, pp. 277–287.

epistola către Galateni este una deliberativă. În sensul acesta, spre deosebire de propunerea biblistului Betz, pe care o vom reda detaliată în următorul subcapitol, acesta promovează o nouă structură retorică a epistolei, conform modelului următor:

1. Salutări (1, 1–5)
2. *Propositio* (1, 6–9)
3. Dovezi (1, 10 – 6, 10)
 - A. Narațiune (1, 10 – 2, 21)
 - B. Alte argumente (3, 1 – 6, 10)
4. Epilog (6, 11–18)

În același asentiment, biblistul C. H. Cosgrove⁶³² susține că Sfântul Pavel dorește să le schimbe gândurile galatenilor, îndreptându-i tot mai mult spre învățătura evangheliei, și susține precum ceilalți, că epistola trebuie interpretată din perspectiva retoricii deliberative. În schematizarea sa, Cosgrove accentuează natura epistolară, divizând mesajul după următoarea logică:

1. Deschidere (1, 1–5)
2. Parodia mulțumirii (1, 6–10)
3. Corpul epistolar (1, 11 – 6, 10)
 - A. Autobiografie apostolică (1, 11 – 2, 21)
 - B. Argumentarea centrală (3, 1 – 4, 30)
 - C. Exortatie apostolică (4, 31 – 6, 10)
- I. Deschidere (4, 31 – 5, 12)
- II. Pareneză (5, 13 – 6, 10)
4. Post-script (6, 11–17)
5. Binecuvântare finală (6, 18)

Într-un scurt studiu cu privire la retorica epistolei către Galateni, biblistul F. Vouga, spunea că există totuși un argument ce întărește părerea generală cu privire la dimensiunea deliberativă a epistolei, și acesta este lungimea excepțională a lui *narratio*. El aduce în discuție un text deliberativ antic, ce conține un lung *narratio*, este vorba de lucrarea filozofului Demostene, intitulată „Despre pace”, iar partea de *dispositio* a lucrării filozofice, corespunde

⁶³² C. H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians*, Mercer University Press, Macon, 1988, pp. 25–27.

întru totul cu cea din Galateni, ceea ce demonstrează că epistola Sfântului Pavel este fără îndoială un discurs deliberativ⁶³³.

Biblistul J. Smit se poziționează și el tot de partea celor care susțin structura deliberativă a epistolei, propunând dezbaterei următoarea structură. Scopul *exordium*-ului din 1, 6–12 este de a-i pregăti pe ascultători și a-i face receptivi. Dacă prin această intervenție incipientă se cucerește atenția și simpatia publicului, atunci reciprocitatea este deja asigurată. Partea de *exordium* nu trebuie să fie prea lungă pentru a nu-și rata ținta, tocmai de aceea, trecerea la *narratio* se face imediat, dezvoltându-se aici tema evangheliei. Originea ei este una divină (1, 10–12) subiectul dezvoltându-se și în 1, 15–24; în timp ce ideea că oponentii Apostolului Pavel se ridică împotriva evangheliei Domnului Iisus, se regăsește și în 1, 7–9; 2, 1–10 respectiv 2, 11–21. Exordium-ul este reluat prin tehnica lui *inclusio* în textul din 5, 7–12 spre finalul vorbirii. Tocmai de aceea, în punctarea unor problematici, Apostolul Pavel alege să nu fie frontal, ci să adopte tehnica retorică a lui *insinuatio* (este remarcabil faptul cum, spre deosebire de cele afirmate în *exordium*, se adresează mai apoi în 5, 7–12 printr-o concesie captivantă de genul lui Ἐπρέχετε καλῶς adică „Era bine cum alergați”). Pentru argumentația noastră, este bine de subliniat faptul că acest tip de *exordium* ales de apostolul neamurilor, conține unele evidențe orale aparținătoare retoricii deliberative. Semnificativ în acest punct, este faptul că încă de la începutul cuvântării sale, Apostolul Pavel folosește unii termeni politici cum ar fi: „dezertare, deranjare, submitere”. Felul în care autorul aliniază părțile de vorbire, indică această nuanțare. Creștinii de aici se îndepărtaseră de la normele creștinismului, pe care însuși Apostolul Pavel le predase oarecând, de aceea, Sfântul Pavel îi sfătuiește să nu-i urmeze pe detractorii săi, care vin pe urmele lui cu învățături mincinoase, ci să rămână cu toții statornici evangheliei primite⁶³⁴.

Un alt cercetător, W.B. Russell, spune că natura apologetică și persuasivă a acestei epistole, face ca ea să poată fi studiată hermeneutic, după cerințele retoricii antice⁶³⁵. Merită amintit faptul că marele retor antic, Aristotel (384 – 322 î.Hr.), spunea că retorica este facultatea de a descoperi diferite metode

⁶³³ D. Francois Tolmie, *Persuading the Galatians: A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, band 190, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, pp. 8–9.

⁶³⁴ Joop Smit, „The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech”, în *New Testament Studies*, vol. 35, no. 1, 1989, pp. 9–11.

⁶³⁵ Walter B. Russell, „Rhetorical Analysis of the Book of Galatians, Part 1”, în *Bibliotheca Sacra*, vol. 150, 1993, pp. 341–342.

de persuadare a publicului, aplicate oricărui domeniu al cunoașterii⁶³⁶. De asemenea, Quintilian (35 – 100 d.Hr.), un alt mare expert în retorica antică, spunea că principala sarcină a retoricii pentru ca aceasta să aibă succes, stă în elocința de a vorbi frumos, de a te adresa publicului doar în cuvinte elevate și atent selecționate⁶³⁷. Este exact ceea ce alege să facă Sfântul Pavel în această epistolă, încercând să-i convingă pe galateni să nu-și abjure credința creștină, urmându-și de aproape marii profesori de retorică antică.

O primă remarcă retorică se poate face cu privire la textul din 1, 2: καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας („și tuturor fraților din Bisericile Galatiei”), care este un îndemn clar la citirea epistolei cu voce tare în fața comunității, un act asemănător omiliei. De fapt, potrivit cercetărilor lui R. W. Funk, toate epistolele scrise de Sfântul Pavel, aveau destinația de a fi citite în mijlocul Bisericilor, întocmai unui act omiletic⁶³⁸. Ceea ce ne face să credem că, Sfântul Pavel ținând cont de această finalitate practică, își imagina în momentul redactării epistolei, că este deja în mijlocul Bisericilor (după cum afirma cu pathos într-o altă ocazie, faptul că cei din Corint, sunt prezenți mereu în inima sa – *2Corinteni* 3, 2), predicându-le evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos, iar în astfel de condiții, apelul la retorică era un deziderat genuin. Dar revin spunând, că aceasta este o simplă ipoteză!

Chiar dacă corpusul întregii epistole se aseamănă foarte bine stilului epistolar, în mod particular pre-scriptului și post-scriptului epistolei, totuși, textul de bază cuprins între 1, 6 și 6, 10 comportă mult din caracteristica discursului oral. Această evidentă natură orală a epistolei, o deschide analizării retorice din perspectiva contextului ei imediat (*Sitz im Leben*), căci ea își propune, după cum am mai amintit, schimbarea urgentă a unui stil de viață dăunător creștinismului, ivit din păcate și în Galata. Această analiză conduce către punctul imediat al cercetării, și anume „problema retorică”. Când aplicăm acest categorial hermeneutic epistolei către Galateni, cu scopul de a determina problema retorică a epistolei ca principiu organizatoric, ajungem la concluzia că există oponenti vizați ai autorului. Este vorba despre prozelitiții iudei sau iudaizanții, care îi înșelau pe creștinii naivi, că trebuie să revină la împlinirea întregului ritual mozaic. Autorul îi numește pe aceștia în 2, 14 Ἰουδαῖζειν adică „adepti ai stilului de viață iudaic”, care

⁶³⁶ Aristotle, *The Art of Rhetoric*, 1.2.1, trans. by John Henry Freese, coll. *Loeb Classical Library: Aristotle* 22, vol. 193, Harvard University Press, Cambridge, 1926, p. 15.

⁶³⁷ Quintilian, *The Institutio Oratoria of Quintilian*, 2.15.37, vol. 1, trans by H. E. Butler, coll. *Loeb Classical Library*, vol. 124, Harvard University Press, Cambridge, 1922, p. 317.

⁶³⁸ Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic and the Word of God*, Harper&Row, New York, 1966, p. 245.

distorsionează în absența apostolilor, învățătura creștină de bază, luând pe mulți dintre creștini în rătăcirea lor. Aceștia au fost adversari merituoși ai apostolilor din Ierusalim (*Fapte* 15, 24: „Deoarece am auzit că unii dintre noi, fără să fi avut porunca noastră, au venit și v-au tulburat cu vorbele lor și v-au răvășit sufletele, zicând că voi trebuie să vă tăiați împrejur și să păziți Legea”), însă se pare că nu știau acest amănunt creștinii galateni. Problema retorică în Galateni funcționează deci dual: în primul rând, ea întărește apostolatul divin al autorului, demnitate tulburată în mintea galatenilor, de intrigile iudaizanților; iar mai apoi, retorica îndreptării prin credință și prin harul Domnului Iisus, depășește povara faptelor, adică împlinirea tuturor prescriptelor Legii mozaice, care odată cu Învierea Mântuitorului, nu mai au aplicabilitate⁶³⁹ (3, 24).

În urma acestei succinte cercetări, putem spune că părerile specialiștilor cu privire la încadrarea retorică a epistolei sunt împărțite. De asemenea, structura retorică a epistolei către Galateni, potrivit categorialului greco-roman antic, ridică și ea numeroase dezbateri academice, cercetătorii propunând varii modele.

Cu privire la funcția literară a epistolei, H. D. Betz, păstrând doar interpretarea juridică a epistolei, spune că ea este o scriere apologetică, în care destinatarii sunt martorii unui proces, la care Pavel își prezintă pledoaria în fața oponentilor săi. Forma aceasta a epistolei este cea necesară, căci ea ține locul martorilor apărării, prin aceasta Apostolul Pavel nemaifiind silit de împrejurări să se reîntoarcă în Galata. Nu este aceasta evident cea mai bună soluție la problema dată, din moment ce însuși autorul recunoaște dezavantajul unui text scris, ce nu poate încapsula modulațiile vocale și gesticulația, necesare unui vorbitor în public (4, 18–20: ...ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι, καὶ ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου, ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν „...As vrea acum să fiu la voi și să-mi schimb felul de a vorbi, că nu mai știu cum să vă iau!”). Epistolele apologetice sunt prin natura lor structuri retorice, ce au ca unic scop persuasiunea, artă a oratoriei ce-și găsește cel mai bine locul în tribunale. Pentru a-și convinge auditoriul de probitatea discursului său, retorul este preocupat cu demonstrațiile de orice gen, cu strategii persuasive și cu explorări psihologice a audienței⁶⁴⁰.

Este totuși o sarcină gordiană să poți identifica din perspectiva funcției literare a epistolei, forma retorică uzitată, căci spre exemplu, doar în bucata

⁶³⁹ Walter B. Russell, „Rhetorical Analysis of the Book of Galatians, Part 1”, pp. 348–349.

⁶⁴⁰ H. D. Betz, „The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians”, în vol. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, (Mark D. Nanos ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 2002, pp. 26–27.

de pre-script epistolar (1, 1–5), Sfântul Pavel folosește toate cele trei specii ale retoricii antice: se folosește de *retorica juridică* atunci când se referă la adevăratul său caracter, la statutul de apostol al neamurilor; apoi de *retorica deliberativă* punctând interesul său personal respectiv beneficiile viitoare ale galatenilor în mod egal; și se folosește de *retorica epideictică* pentru a adânci îngrijorările sale, privitoare la statutul credinței creștinilor din Bisericile Galatiei. Ținând cont de aceste rezultate, putem recunoaște ușor structura retorică a epistolei către Galateni, prin referință strictă la dimensiunea logică, topică și de gen. Aceste trei aspecte esențiale ale discursului public, când sunt combinate, asigură fundamentul unei exegeze retorice echilibrate. Un discurs se clădește pe dovezi externe și interne, iar dovezile sunt formulări logice clădite pe chestiuni bazice legate de fapte, definiție, calitate și jurisdicție. Există de asemenea și dovezi inductive (*paradeigma*), ce se folosesc de o serie de exemple demonstrative pentru trasarea concluziilor generale. Acestea sunt în linii mari fundamentele dimensiunii logice. Cu privire la construcția topicii (*enthymēmēs*), ea poate subsuma opoziția, comparația, considerațiile temporale, diferitele nuanțe ale unui cuvânt, consecința, avantajul și dezavantajul. Ea funcționează pentru a permite apariția și stingerea mai apoi a exortației, suplicației, învinuirii. Totul pivotează în jurul unui material strategic, sub aripa căruia aceste topici discursive își găsesc strategia. Cu privire la genul discursului public, el este caracterizat de partea naturală a oratorului, de emoția ce stăpânește audiența și de logica ce structurează discursul. În cazul genului retoric juridic, țelul este de a manipula conștiința publică, astfel încât vorbitorul să apară cu mâinile curate. În cazul retoricii deliberative, scopul prim este de a îndemna audiența înspre efectuarea unei acțiuni precise, retorul folosindu-se aici de emoția colectivă produsă discret. În ultimul caz, cel al retoricii epideictice, se accentuează o serie de virtuți capitale, pe care oratorul dorește să le cultive în sufletele ascultătorilor săi. Întreaga epistolă către Galateni, este o combinație a celor trei specii retorice, în special prologul (1, 1–5), logica, topica și genul, suscitând întregul discurs paulin de inspirație divină⁶⁴¹. Tocmai de aceea, spunem că orice structură retorică propusă de specialiști, și vom vedea imediat că nu sunt puține, dacă se postează a fi exhaustivă, are toate șansele să se precipite. Cea mai bună abordare în acest caz enigmatic, este poziția cercetătorului smerit, care se ferește să ofere un răspuns final, lăsând mereu ușa deschisă pentru eventualitatea noilor propuneri critice.

⁶⁴¹ Robert M. Berchman, „Galatians (1: 1–5): Paul and Greco-Roman Rhetoric”, în vol. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, pp. 62–70.

Concluziv, precum am mai spus-o, preocupările pentru analizele retorice ale Bibliei, au început odată cu cercetările în domeniu, ale biblistului H. D. Betz; urmate mai apoi de o mulțime de perspective hermeneutice dedicate subiectului, în majoritatea lor opuse modelului standard propus pentru prima oară de germanul Betz. Inventarul la zi, pentru toate modelele înaintate de specialiști, mă refer la cei interesați de această problematică galateană, se poate consulta în excelentul studiu al cercetătorului D. F. Tolmie⁶⁴²; noi vom analiza în cele ce urmează doar modelul original, propus de H. D. Betz.

8.3 MODELUL RETORIC AL EPISTOLEI, PROPUȘ DE BIBLISTUL H. D. BETZ ȘI CRITICILE ADUSE ACESTUIA

Cu privire la partea de *exordium* (1, 6–11) Sfântul Pavel depășește modelul standard al simplei prezentări faptice, adăugând discreditarea oponentilor săi, folosindu-se de un limbaj retoric ce demaschează demagogia⁶⁴³. Prin acest tip de discurs, Sfântul Pavel își prezintă dezamăgirea cu privire la faptul că Bisericele Galatei îi preferă pe acești apostoli mincinoși. Dezvăluirea adevăratei erori, se face potrivit exigențelor retorice, prin două abordări directe: prin procedeul retoric numit *principium* (adresare directă) și prin *insinuatio* (apropiere subtilă). În cazul Sfântului Pavel în schimb, identificăm o cale de mijloc: el este convins că a obținut deja atenția și receptivitatea galatenilor, dar este de asemenea convins că obține din nou atenția lor prin intermediul acestei epistole. Această mixtură între *principium* și *insinuatio* poate fi originală, dar se adresează cu subiect și predicat situației mai puțin plăcute cu care Apostolul Pavel se confruntă în Galata. Le oferă de asemenea galatenilor o nouă șansă de a medita serios la actualul lor stadiu de credință și probabil să își schimbe noile încredințări eronate, revenind la adevărul evangheliei propovăduit de el în trecut⁶⁴⁴.

⁶⁴² D. F. Tolmie, „The Rhetorical Analysis of the Letter to the Galatians: 1995–2005”, în *Acta Theologica Supplementum*, vol. 9, 2007, pp. 1–28.

⁶⁴³ Așa procedează spre exemplu Aristotel în tratatul *Rhetorica ad Herennium* (I. 5.8) spunând despre adversarii săi următoarele: „Ar trebui să întărim ura asupra lor prin adăugarea unor dovezi noi ce privește comportamentul lor crud, impudic, malițios și dezonorant. Ar trebui să-i facem pe oponentii noștri non-populari, prin sublinierea acțiunilor acestora pline de violență. Ar trebui să amintim și despre dominarea lor, despre sciziunile produse de ei, despre bogăția lor, lipsa de înfrânare, clientela și grupările autoreferențiale, despre căsătoriile acestora pe bază de interese imediate; într-un cuvânt, aceștia trebuie înfățișați ca încrezându-se în aceste „valori” mai degrabă decât încrezându-se în adevăr”.

⁶⁴⁴ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, pp. 44–45.

Cu privire la următoarea secțiune a *exordium*-ului, versetele 8–11, ne prezintă două blesteme adresate celor ce predică o altă evanghelie. Apostolul Pavel repetă în v. 9a, același blestem rostit în v. 8: ἀνάθεμα ἔστω – „să fie blestemat”; astfel că, ceea ce pare a fi un al doilea blestem, este în realitate, reiterearea primului și unicului blestem (*anáthema*). Se naște imediat întrebarea legată de locul acestui blestem în cadrul *exordium*-ului. Mari retori antici, precum Quintilian sau Cicero, propun astfel de metode brutale, cu scopul de a influența judecătorul spre osândirea celui în cauză (însă atenționează că astfel de metode vor fi folosite doar în cazuri extreme, căci aceste barbarități oratorice nu au nimic în comun cu arta retoricii). Literatura antică ne păstrează cazul filozofului Demostene, care în lucrarea sa *De corona*, adaugă în *peroratio* o rugăciune către zei, îndemnându-i să-i blesteme pe inamicii Atenei⁶⁴⁵.

O critică serioasă, adusă acestui tip de *exordium* paulin propus de germanul Betz, este făcută de biblistul P. Kern, care se îndoieste cu privire la faptul că Betz înțelege cu adevărat natura relației dintre galateni și Apostolul Pavel. Situația creștinilor galateni poate fi tranșată sub logica desfășurării unui proces în fața curții, după cum propune Betz, doar dacă se pot identifica ostilități sau simpatii, grade de indecizie din partea ascultătorilor față de orator, care în cazul acesta ar fi marele nostru apostol. În acest context, devine greu de explicat dacă retorica uimirii lui Cicero, descrie cel mai bine sensul lui Θαυμάζω „uimit, mirat, siderat” din v. 6; mai mult decât atât, Sfântul Pavel nu se folosește de introduceri subtile, pentru a-și prezenta perplexitatea în fața deciziilor galatene de a-și lepăda statutul de creștini – ci mai degrabă este contrariat de abilitățile oponentilor săi, de a manipula o întreagă comunitate⁶⁴⁶. Părintele V. Mihoc spune și el că Apostolul Pavel se miră cât de ușor au cedat galatenii în fața dezinformărilor iudaizanților (*2Tesaloniceni* 1, 10). Verbul folosit aici în 1, 6 (μετατίθεσθε) apare rar în Noul Testament (*Fapte* 7, 16; *Evrei* 7, 12; *Iuda* 4), în scrierile antice era folosit adeseori pentru a indica o schimbare a părerii (fie în politică, fie în filozofie, fie în religie⁶⁴⁷). Verbul folosit de Sfântul Pavel, este la prezent, având diateza medio-pasivă, adică criza lepădării de credință este în deplină desfășurare din cauza unui factor extern, adică datorită abilităților iudaizanților de a-i păcăli pe credulii galateni. O traducere corectă ar fi aceasta: „mă mir cât de repede vă

⁶⁴⁵ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, pp. 45–46.

⁶⁴⁶ Philip H. Kern, *Rhetoric and Galatians*, pp. 93–95.

⁶⁴⁷ Vasile Mihoc, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni: Introducere, traducere și comentariu”, în *Studii Teologice*, nr. 3–4, 1983, p. 199.

lăsați schimbați...”. Aceasta cu atât mai mult cu cât, există în arta retorică așa-numita „Lege a contextualității”, adică acel ceva ce nu trebuie reamintit într-un discurs, când ambele părți (atât emițătorul cât și receptorul), cunosc deja natura problemei invocate. Există și enunțuri asertive, care indică cu claritate problema la care interlocutorul este somat să răspundă. Iar în acest punct, cu cât contextul este mai bogat în detalii, cu atât punctarea problematicei din partea oratorului, este inutilă, căci ea se subînțelege⁶⁴⁸. În cazul nostru, avem uimirea apostolului (limpede exprimată asertiv) cu privire la rapiditatea cu care galatenii au respins evanghelia Domnului Iisus; în acest caz, informațiile legate de un context bogat sunt superflue, căci fiecare în parte, cunoaște cauzele abjurării. Tocmai din acest context sumar, reiese faptul că Apostolul Pavel, nu lansează o retorică juridică, după cum susține greșit biblistul Betz, căci nu mai era nevoie de aceasta, din moment ce datele problemei se cunosc.

În ceea ce privește versetele 1, 10–12 cercetătorii s-au întrebat dacă v. 10 trebuie conectat cu versetele precedente sau poate fi înțeles ca o deschidere pentru versetele 11–12; iar o decizie clară, spune H. Betz, nu poate fi luată decât numai dacă se ține cont de arta retorică a lui *transitus* sau *transgressio*, care oferă cea mai naturală și subtilă trecere din registrul lui *exordium* în cel al lui *narratio*. Este modelul retoric oferit de Quintilian (IV. 1. 76–79), având drept scop, oferirea unui sfârșit natural *exordium*-ului, făcându-l totodată armonios cu începutul narațiunii (*narratio*). O trecere abruptă dintr-un registru în altul trebuie evitată, precum și orice altă diferență. Cel mai natural model de *transitus* este acela care conține, anunțul topicului general aparținător lui *narratio* (IV. 1.79). Versetele 10–11 ale epistolei, întrunesc aceste cerințe, cele două întrebări retorice și aserțiunea versetului 10, pun un sfârșit clar *exordium*-ului⁶⁴⁹:

Ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἡρέσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἦμην. Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον. („Oare caut eu acum să câștig bunăvoința oamenilor, sau pe a lui Dumnezeu? Sau oamenilor caut eu să le plac? Dacă încă le-aș plăcea oamenilor, n-aș fi rob al lui Hristos. Căci vă fac cunoscut, fraților, că Evanghelia cea binevestită de mine nu este după om”).

⁶⁴⁸ Michel Meyer, *Principia Rhetorica: Teoria generală a argumentării*, trad. de Aurelia Stoica, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010, pp. 322–323.

⁶⁴⁹ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, p. 46.

Nu putem să nu remarcăm faptul că acest *transitus* paulin, se inspiră și el din ceea ce filozofii antici numeau „arta protreptic-ului”⁶⁵⁰, adică experiența convertirii unui individ sau a unui grup la filozofie. Studiind discursurile protreptice ale filozofilor antici, vom vedea că ținta lor era convertirea audienței la un nou stil de viață precis, printr-o opoziție fățișă față de modul de viață al omului prozaic. Pentru retorii antici, convertirea la filozofie, era singura constantă, în măsură să schimbe viața individului din temelii⁶⁵¹. Probabil inspirat din nuanțele acestei convertirii la un nou mod sublim de viață, trimite și Sfântul Pavel în deschiderea discursului său narativ, unde punctează necesitatea stringentă a convertirii galatenilor înapoi la evanghelia propovăduită de el în trecut, la unicul mod de viață sublimă, augmentată de trăirea preceptelor evanghelice; de la care din păcate, unii au renunțat prea ușor, frizând absurdul situației.

Identificăm astfel, două acuze clare adresate galatenilor: prima acuzație se găsește în textul din 1, 6–9 în partea de *exordium*

(„Sunt uimit că de la Cel ce v-a chemat prin harul lui Hristos, voi treceți atât de repede la altă evangheliu; nu că este alta, ci numai că sunt unii care vă tulbură și vor să strice Evanghelia lui Hristos. Dar: chiar dacă noi sau înger din cer v-ar propovădui altceva decât ceea ce v-am binevestit noi, să fie anatema! Așa cum v-am spus-o mai înainte, v-o spun din nou și acum: Dacă cineva vă propovăduiește altceva decât ceea ce ați primit, anatema să fie!”);

iar a doua acuzație paulină se află în textul din 4, 8–11 în partea de *probatio*

(„Atunci însă, când voi nu-L cunoșteți pe Dumnezeu, slujați celor ce prin firea lor nu sunt dumnezei; dar acum, după ce L-ați cunoscut pe Dumnezeu – sau mai degrabă după ce ați fost cunoscuți de Dumnezeu – cum de vă întoarceți din nou la stihiiile cele slabe și sărace, cărora iarăși vreți să le slujiți ca mai înainte?: țineți zile și luni și anotimpuri și ani!... Mă tem pentru voi, ca nu cumva să mă fi ostenit la voi în zadar”).

În primul caz, apostolul îi apostrofează pentru decizia lor de a schimba evanghelia Domnului Iisus pe o altă evangheliu, ce stipula necesitatea circumciziei și a practicilor iudaice. În al doilea caz, apostolul îi acuză de întoarcere la păgânism. Iar din moment ce aceste două acuze par ireconciliabile, este

⁶⁵⁰ Termenul de „protreptic”, provine din grecescul *protreptikos* care înseamnă „a îndemna, a exorta”, sau într-un sens mai larg, „a îndrepta atenția cuiva către ceva anume”. Un discurs protreptic este deci, o cuvântare ce urmărește să inoculeze ascultătorului, un anumit tipar comportamental, îmbrățișând un anumit mod de viață.

⁶⁵¹ Constantin-Ionuț Mihai, *Retorică și convertire în filozofia antică: Un studiu asupra literaturii protreptice*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2018, pp. 270–271.

nevoie să determinăm principalul și secundarul aspect al controversii galatene. Principala controversă rămâne indiscutabil, reîntoarcerea la religia iudaică prin practicarea circumciziei și respectarea prevederilor mozaice de zi cu zi⁶⁵².

Partea de *narratio* a epistolei (1, 12 – 2, 14) începe cu un anunț de genul: Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί „vreau să cunoașteți, fraților”, care se conformează cu cerințele retoricii lui Quintilian, spune H. Betz. Potrivit acestuia, începutul oricărui *narratio* nu trebuie să fie unul instructiv, ci mai degrabă trebuie să persuadeze publicul, recomandând pentru început o afirmație categorică, ce va influența într-un fel auditoriul mai târziu⁶⁵³ (IV. 2.21). Această formulă retorică alături de reversul ei: „căci nu doresc să fiți în neștiință” se întâlnește de numeroase ori în corpusul biblic (*Romani* 1, 13; *1Corinteni* 12, 3; 15, 1; *2Corinteni* 1, 8; *Efesenii* 1, 9; *1Tesaloniceni* 4, 13). Este, spun specialiștii, modul prin care Apostolul Pavel dorește să se facă bine înțeles⁶⁵⁴.

Partea de *narratio* apare la majoritatea teoreticienilor retoricii antice, dominată de trei mari calități. Quintilian o numește pe prima a fi „luciditate/claritatea”, oratorul alegându-și cele mai adecvate cuvinte evitând astfel nepotrivirile de orice fel; continuând cu expunerea faptelor, persoanelor, locurilor și cauzelor (IV. 3.36) – dacă vorbitorul va oferi în acest punct senzația deținerii întregului adevăr, atunci retorica sa va fi una plină de succes. Cea de-a doua calitate a lui *narratio* numită „concizia în expunere”, vizează punctarea zonei de interes comun, urmată de evitarea irelevanței, ca în final să înlăture tot ceea ce produce rău comunității. Sau după cum spunea Quintilian, concizia nu înseamnă neapărat a spune puține, ci atât cât trebuie, spre a nu depăși bunul simț al expunerii (IV. 2.43). Ultima calitate este cea de a fi „credibilă”. Preocuparea vorbitorului va fi spre a nu rosti ceva contrar naturii, iar mai apoi să aducă fapte evidente în sprijinul poziției sale⁶⁵⁵. Biblistul german H. Betz, afirmă cu tărie că acest *narratio* al Sfântului Pavel, cuprins între 1, 12 – 2, 14, se conformează acestor cerințe retorice mai sus amintite. Cazul Sfântului Apostol Pavel, necesită o serie întreagă de scoatere

⁶⁵² Troy Martin, „Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatian Controversy”, în vol. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, pp. 76–77.

⁶⁵³ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, p. 59.

⁶⁵⁴ Timothy George, *Galatians*, coll. *The New American Commentary*, vol. 30, Broadman&Holman Publishers, Nashville, 1994, pp. 107–108.

⁶⁵⁵ Hans Dieter Betz, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, în vol. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, pp. 14–15.

la lumină a unor fapte, un șir istoric începând cu propria sa naștere, continuându-se cu narațiuni divizate și subdivizate, unde ies în evidență următoarele evenimente: secțiunea (1, 13–24) ce acoperă o lungă perioadă de timp și episoade; secțiunea (2, 1–10) raportându-se pe scurt cele petrecute la Sinodul din Ierusalim; și secțiunea (2, 11–14) în care ni se raportează premisele izbucnirii conflictului dintre apostolii Petru și Pavel în Antiohia. Astfel, spre a fi credibilă narațiunea sa, așează pe tapet o serie de fapte, legate de revelație, de impostură, de acte subsidiare (1, 11f; 1, 13; 1, 15f; 1, 17–21; 1, 23; 2, 1; 2, 4; 2, 6; 2, 11–14 etc.). În acest fel, Apostolul Pavel, acoperă în narațiunea lui, o bună bucată de istorie personală, spunând doar ceea ce era necesar să afirme, în termeni cuprinzători, concisi⁶⁵⁶.

Trebuie să amintim în acest punct al lui *narratio* despre problema elipsei⁶⁵⁷ din 2, 3–4. Elipsa este un procedeu retoric, cu ajutorul căruia oratorul invită discret audiența la reflecție pe marginea celor afirmate lacunar; astfel că, galatenii vor trebui să își închipuie singuri în acest punct al vorbirii, cele petrecute cu ucenicul Tit, urmărind mai apoi, tot din discursul oratorului, dacă presupunerile lor vor fi confirmate sau nu. Oricare ar fi informațiile omise, presupunem că destinatarii primi ai epistolei, erau deja familiarizați cu subiectul. Iar acest presupus subiect poate fi un singur cuvânt, sau o frază, sau chiar un verb ce va trebui să se lege de prepoziția în acuzativ διὰ „din pricina...fraților mincinoși”. Din păcate, noi cititorii postmoderni, nu putem ști cu siguranță care sunt cuvintele lipsă, dar putem presupune pe baza versetului 4, că ar fi vorba despre niște detalii legate de atacarea lui Tit, probabil din partea iudaizanților, care au încercat să-l circumcidă cu forța. Dar sunt doar niște presupuneri nesatisfăcătoare⁶⁵⁸. Însă din comportamentul Apostolului Pavel, înțelegem că cei ce făceau parte din grupul său de ucenici și erau de proveniență păgână, nu trebuiau să se circumcidă sau să se împovăreze cu întregul sistem mozaic, ci erau oricum incluși în Biserica creștină din oficiu, doar pe baza Sfântului Botez. Aici se naște o problemă de interpretare. Pentru că nu cunoaștem exact cum au stat lucrurile, rămân nerezolvate două chestiuni: dacă Tit, ucenicul Sfântului Pavel și viitor episcop de Creta,

⁶⁵⁶ Hans Dieter Betz, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, pp. 15–16.

⁶⁵⁷ Provine din latinescul *ellipsis* și este o figură de stil care constă în omiterea intenționată din vorbire sau din scris, a unor elemente care se subînțeleg sau care nu sunt absolut necesare pentru înțelesul comunicării. A se vedea *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, Academia Română: Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, Editura Univers Enciclopedic, București, 2016, p. 380.

⁶⁵⁸ Bernard Orchard, „The Ellipsis between Galatians 2,3 and 2,4”, în *Biblica*, vol. 54, no. 4, 1973, pp. 475–476.

a fost forțat să se circumcidă, spre a fi acceptat mai apoi ca membru deplin al Bisericii creștine din Ierusalim, atunci devine clar faptul că, păgânii trebuiau să se convertească și la iudaism pentru a fi buni creștini; dacă însă Tit a fost până la urmă acceptat de către Biserică, fără necesitatea convertirii la iudaism (care este cea mai plauzibilă variantă), atunci, creștinii proveniți dintre neamuri se bucură de un statut egal cu cei ce sunt iudeo-creștini⁶⁵⁹.

Cu privire la interpretarea lui *narratio* după categorialul antic retoric, propusă de biblistul german, același cercetător P. Kern, spune că acest categorial tripartit narativ: claritate – concizie – credibilitate, este mult prea forțat spre a fi aplicat primelor două capitole ale epistolei. Iar aceasta din cauză că apostolul, nu prezintă toate premisele disputei cu iudaizanții. El neglijează pe de o parte dovezile istorice privitoare la cazul Bisericii din Galata, iar pe de altă parte, disputa sa cu iudaizanții, nu subliniază care sunt exact diferențele de învățătură, ci doar se plânde că aceștia nu se subordonează sfinților apostoli, propovăduind o altfel de evanghelie. Această lipsă de subordonare și ascultare față de adevărații apostoli, domină capitolele 1–2 ale epistolei, și nu vreun oarecare rechizitoriu la adresa iudaizanților, cum ar cere presupusa tehnică retorică antică, spune același P. Kern⁶⁶⁰. Mai sunt și alte obiecții cu privire la forma abruptă a sfârșitului de *narratio*, unde conflictul din Antiohia nu poate fi rezolvat prin trimiterea la o singură întrebare retorică ce-l vizează pe Chefa în fățărnicia sa. Această încheiere din topor, nu cadrează cerințelor unui *narratio* antic reușit. Ca o ultimă remarcă, narațiunea aceasta nu prezintă fapte despre Biserica Galatei ca fiind un corp juridic ce trebuie să pronunțe judecata cu privire la acțiunile nefaste ale iudaizanților. Ci aceștia sunt puși în fața unei alegeri: fie să asculte de învățătura mincinoasă a acestora, fie să dea crezare Evangheliei Domnului Iisus pe care, el Apostolul Pavel, alături de ceilalți 12 apostoli, o propovăduiesc lumii întregi, și care este singura adevărată și de Dumnezeu revelată⁶⁶¹.

Observăm până aici, că orice încercare de apropiere a stilului redacțional paulino-galatean, de normele tehnice ale retoricii greco-romane, nu sunt neapărat desuete, ci pe alocuri doar puțin forțate. Nu putem nega în schimb, faptul că *Galateni* 1–2 se aliniează structurii unei autobiografii greco-romane. În contrast cu tarele modernității, autobiografia antică, se concentra pe

⁶⁵⁹ G. Walter Hansen, *Galatians*, coll. *The IVP New Testament Commentary Series*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1994, p. 184.

⁶⁶⁰ Philip H. Kern, *Rhetoric and Galatians*, pp. 100–101.

⁶⁶¹ Joop Smit, „The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech”, în *New Testament Studies*, vol. 35, no. 1, 1989, pp. 2–3.

persoane ca fiind *typos*⁶⁶² (mai degrabă reprezentativi pentru scara de valori decât simpli indivizi unici), de aceea, ele erau mai degrabă idealiste decât realiste. Consecutiv, personajele autobiografice sunt prezentate ca fiind paradigmatiche vieții virtuoză, sau tot acestea, la pol opus, în funcție de context, sunt reprezentate ca fiind de-a dreptul viciate; iar uneori autobiografia, se centra pe ambele dimensiuni ale vieții. Un alt constituent al autobiografiei antice, îl reprezenta nu neapărat urmărirea periplului autodezvoltării, ci reiterarea faptelor externe ale subiectului. Un alt detaliu îl reprezintă abordarea idealistică, dublată de anumite scopuri retorice, în încercarea de a se portretiza pe sine, drept model social al unei lumi în derivă⁶⁶³. Putem spune că identificăm unele trăsături ale autobiografiei greco-romane, în primele două capitole ale epistolei, care sunt fără îndoială tributare decantării vieții marelui nostru apostol, însă în ceea ce privește tehnica abordărilor idealiste, Sfântul Pavel nu epatează, datorită virtuții smereniei ce l-a caracterizat toată viața. Putem trece tot în contul smereniei personale, anumite detalii legate

⁶⁶² Tipologia își găsește vârful de lance în lumea biblică, de unde se și inspiră mai apoi. Privite din perspectiva istoriei mântuirii, evenimentele cheie din tradiția poporului evreu, constituie tipuri (*typos* -uri) ce vor fi împlinite în timpurile mesianice, rămânând sub regimul „mutațiilor penticostale” de la Cincizecime. Astfel că, relația dintre Vechiul și Noul Testament, este una de ordin tipologic: promisiunile mântuirii oferite de YHWH poporului Său prin gura profeților, vor fi desăvârșite în persoana lui Hristos, de aceea cele două testamente pot fi interpretate în cheie de reciprocitate. *Typos* –ul este un semn, un model, o mască, un simbol care anunță o realitate ce se va dezvălui ulterior, așadar, anumite evenimente, obiecte, ființe și persoane din Vechiul Testament, prefigurează o altă realitate, una net superioară. *Typos* –ul aparține timpului sacru, anunțând un patern al împlinirii, concurând reciproc într-o apropiere simultană. Spre exemplu, atât Eva (ai cărei ochi sunt întunecați) cât și Fecioara Maria (dăruind lumină tuturor) simbolizează condiția lumii întregi și a fiecăruia în parte; tocmai de aceea putem spune alături de Sfântul Efrem Sirul, că tipul ascunde o putere nevăzută. Astfel este relația tipologică între Adam cel vechi prin care a intrat păcatul în lume și Adam cel nou – Hristos, prin care a venit izbăvirea și mântuirea (*Romani* 5, 12–19; *1Corinteni* 15, 22). Tot astfel este și relația tipologică dintre Sara și Agar, în raport cu Avraam, dezvoltată în epistola către Galateni, unde cele două femei reprezintă cele două Testamente (iudaismul legalist și Biserica creștină). Întocmai și paralela Melchisedec – Hristos; marea ca imagine a Botezului; norul ca semn al Duhului Sfânt; mana ca imagine profetică a Cinei Domnului; etc. A se vedea Gerhard Maier, *Hermeneutică Biblică*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2008, p. 204; Ion Bria, *Hermeneutica Teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, Editura Andreiană, Sibiu, 2009, p. 65; John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 40; Vasile Mihoc, „Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament”, în *Altarul Banatului*, nr. 7–9, 1997, p. 31; Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 157.

⁶⁶³ David E. Aune, „Greco-Roman Biography”, în vol. *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, (David E. Aune ed.), Scholars Press, Atlanta, 1988, pp. 109–110.

de viața sa intimă, care au fost intenționat omise, cum ar fi spre exemplu elipsa din 2, 3–4 despre care am amintit. Venirea la Ierusalim pentru a se consfătuși cu apostolii de aici, dovedește din plin smerenia Sfântului Pavel, care nu dorea să înceapă o campanie de evanghelizare până nu primea binecuvântarea colegilor săi, stabilind în comuniune cu aceștia detaliile agendei misionare viitoare. În această autobiografie, Apostolul Pavel arată necesitatea comuniunii și conlucrării dintre apostoli, el nu lasă impresia unei anume independențe în actul evanghelizării, ci prin vizitele sale la Ierusalim, el recunoaște autoritatea stâlpilor Bisericii de aici. Analizând retoric această parte autobiografică, înțelegem că dacă Sfântul Pavel ar fi vrut să se prezinte independent față de autoritatea bisericească, atunci partea aceasta de *narratio* ar fi trebuit să pregătească dovezile imediat următoare în partea de *probatio* care să-i ateste autarhia – însă acestea lipsesc, dovadă că nici nu se pune problema unei astfel de intenții⁶⁶⁴. Ceea ce dovedește și mai mult virtutea smereniei Apostolului Pavel⁶⁶⁵.

Cu privire la presupusa formă de *propositio* (2, 15–21) același H. Betz spune că această bucată de text, este fidelă categorialului retoricii antice, care între *narratio* și *probatio* includea așa-numitul *propositio*. Potrivit lui Quintilian și Cicero, atunci când un caz era adus spre final, se obișnuia mai întâi să se facă clar, ceea ce oratorul și ascultătorii lui, credeau cu adevărat,

⁶⁶⁴ Robert G. Hall, „Historical Inference and Rhetorical Effect: Another Look at Galatians 1 and 2”, în vol. *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, (Duane F. Watson ed.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, pp. 316–317.

⁶⁶⁵ Observăm din narațiunea Apostolului Luca (*Fapte* 15) că Sfântul Pavel, cu ocazia Sinodului de la Ierusalim, întocmit anume pentru invalidarea practicii circumciderii creștinilor proveniți dintre neamuri, își prezintă aici, în sincron cu Sfântul Apostol Petru, poziția sa tranșantă vizavi de această problematică sinuoasă. Expresia paulină din *Galateni* 2, 2c: μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον „ca să nu alerg în van”, exprimă o preocupare ardentă a Sfântului Pavel, de a se găsi în comuniune de învățătură cu toți apostolii, pentru ca evanghelia propovăduită de el, să își atingă scopurile misionare. Din dorința de a păstra părtășia cu apostolii, Sfântul Pavel simțea nevoia de a i se aproba propovăduirea din partea colegiului apostolic. Expresia „a nu alerga în van” nu este întâmplător iterată în corespondența sa cu galatenii, fiindcă aceștia, manipulați de iudaizanții potriviți lui Pavel, considerau propovăduirea Apostolului Pavel, a fi nedeplină și neconvingătoare, deoarece lepădase practicile iudaice religioase. Ceea ce încearcă Sfântul Pavel, este să-i convingă că acceptarea evangheliei Domnului Iisus Hristos, care nu mai insistă pe necesitatea respectării cerințelor mozaice, le este suficientă pentru mântuirea lor. Dacă aceștia continuă să dea crezare falsei evanghelii propovăduite de iudaizanți, atunci înseamnă că tot efortul misionar săvârșit de Sfântul Apostol Pavel, a fost în zadar. A se vedea Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, pp.87–88; Ernest de Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, coll. *International Critical Commentary*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1920, pp. liv-lvi.

adică să se sublinieze punctele în care aceștia cădeau de acord. Distribuția aceasta, se desfășura pe două planuri: *enumeratio* care stabilea următoarele puncte ce aveau să se clarifice și *expositio* care delimita aceste puncte, oferind detalii complete. Prin urmare, rolul lui *propositio* în logica unui discurs public, era dual: însuma conținutul narativ de până atunci și oferea totodată o tranziție naturală înspre *probatio*. Așa se face că textul din 2, 15–21 se conformează cu forma, funcția și cerințele tehnice ale lui *propositio*, spune biblistul german⁶⁶⁶.

Spre deosebire de obiecțiile de până acum, se pare că majoritatea cercetătorilor sunt de acord cu cele afirmate de H. Betz privitoare la partea de *propositio* că textul din 2, 15–21 joacă rolul unui sumar și al unei tranziții prin eliminarea unor argumente ce vor fi dezvoltate ulterior sub forma a patru teze⁶⁶⁷. Așadar, versetul 19f este un sumar extrem de concis al argumentelor ce vor fi elaborate imediat⁶⁶⁸: τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἐαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ „[Iisus] Cel ce m-a iubit și pe Sine Însuși S-a dat pentru mine”.

Înainte de a trece mai departe la partea de *probatio* a epistolei, trebuie să zăbovim puțin asupra textului din 2, 16 care poate fi înțeles precum o ruptură între Sfântul Pavel și iudaism: εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ „știind însă că omul nu se îndreptățește din faptele Legii, ci numai prin credința în Iisus Hristos, am crezut și noi în Hristos Iisus, pentru ca din credința în Hristos să ne îndreptățim, iar nu din faptele Legii; căci din faptele Legii nimeni nu se va îndreptăți”.

Punctul decisiv îl reprezintă conjuncția δὲ reprezentând opoziția dintre punctul de vedere iudaic și cel creștin. Obiectul acțiunii este εἰδότες „știind”, verb prin care Apostolul Pavel indică certitudinea credinței iudeo-creștinilor (*Romani* 6, 9; *2Corinteni* 4, 14). Aceștia, prin însăși convertirea lor la creștinism, și-au mărturisit convingerea că „omul nu se îndreptățește din faptele Legii”. Expresia ἐργων νόμου „faptele Legii”, apare de mai multe ori în scrierile Apostolului Pavel (*Galateni* 2, 16; 3, 2; 3, 5; 3, 10; *Romani* 3, 20; 9, 32; *Efesenii* 2, 9; *Filipeni* 3, 6; 3, 9; *2Timotei* 1, 9; *Tit* 3, 5). În iudaismul

⁶⁶⁶ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, pp. 113–114.

⁶⁶⁷ Richard N. Longenecker, *Galatians*, p. 80; James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, coll. *Black's New Testament Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, 1993, p. 132.

⁶⁶⁸ Hans Dieter Betz, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, p. 18.

rabinic, apare expresia „faptele poruncilor”, însemnând împlinirea prescripțiilor de ordin moral sau de ordin ritual ale Legii mozaice. Conform Apostolului Pavel, ἔργων νόμου erau practicate de cei care trăiau „în Lege” (*Galateni* 3, 11) sau „sub Lege” (*Galateni* 3, 23; 4, 21; 5, 18), ele reprezentând deci întreg ansamblul sistemului social și religios dominat de Legea mozaică. Însă experiența religioasă a iudeului, dovedise deja faptul că acesta nu se poate îndrepta strict doar din propriile puteri, faptele religioase ale omului și toată dreptatea lui, sunt precum o cârpă lepădată înaintea lui Yahweh (*Isaia* 64, 5). În iudaismul biblic, substantivul masculin תְּדֵקָה (țedek) este singurul care face referire la dreptatea atribuită direct lui Dumnezeu, atât ca însușire dumnezeiască prin excelență, cât și ca descoperire a Sa în lume prin creație și legile firești stabilite în ea. Cu toate acestea, doar un singur text în Vechiul Testament folosește textual expresia „dreptatea lui Dumnezeu” יְהוָה תִּצְדֵּק (țidcat Adonai) (*Deuteronom* 33, 21: „...a adus la îndeplinire dreptatea Domnului și poruncile Lui față de Israel”), și desemnează în limbajul ebraic, o relație concretă între Dumnezeu și om/creație, sau altfel spus, ea este conținutul acestei relații. Teologic, este esența viețuirii lui Yahweh în mijlocul poporului Său, pregătind răscumpărarea lui Israel și a întregii creații⁶⁶⁹. Este binecuvântarea dezrobirii și intrării poporului în Legământul⁶⁷⁰ cu Dumnezeu. Ca termen ebraic complex, dreptatea (țedaka) în Vechiul Testament, are un caracter atotcuprinzător, evidențiind mai întâi ordinea și stabilitatea creației, indicând mereu o relație și nu o normă juridică în sine. La forma de feminin, țedaka conține aspectul practic al relaționării și acțiunii în conformitate cu principiul general al dreptății, adică al Legământului (*berît*). Omul care astfel își conformează viața Legii lui Dumnezeu, este numit „cel drept” (țadik) în *Psalmii* 5, 13; 7, 10; 11, 3; 31, 19; 34, 20 etc. Substantivul țedaka „dreptate”, este în Vechiul Testament,

⁶⁶⁹ Christopher Wright, *Deuteronomy*, coll. *New International Biblical Commentary*, vol. 4, Hendrickson Publishers, Peabody, 1996, p. 311.

⁶⁷⁰ Legământul dintre Yahweh și Israel, mai este cunoscut în mentalul iudaic și sub denumirea de „Cartea Legământului” (*sēper habb’rît*) și care este de fapt Decalogul din *Ieșirea* 20. Este cea mai veche formulare a Legii israelite sub formă de cod de legi, care s-au păstrat până în prezent. Cartea Legământului este alcătuită din *judecăți* (*mišpātîm*) și *porunci* (*d’bārîm*), iar între aceste două categorii se află legile participiale ebraice de tipul: „Cine face cutare lucru să fie pedepsit”. Deși principiul pe baza căruia sunt aranjate legile, nu poate fi stabilit cu exactitate, totuși s-a argumentat că fiecare secțiune se încadrează în sfera uneia dintre cele zece porunci, de aceea, Cartea Legământului, ar putea fi descrisă ca o formă de „midraș cursiv al Decalogului”. A se vedea A. E. Guilding, „Notes on the Hebrew Law Codes”, în *Journal for Theological Studies*, vol. 49, no. 1, 1948, pp. 43–44.

singurul termen tradițional ce surprinde cel mai bine relația mântuitoare a omului cu Dumnezeu. Legătura semantică și teologică dintre dreptate (ἔδাকা) și judecată (μισπάτ), arată că Yahweh este Stăpânitorul întregii creații, iar aceasta nu face aluzie la o relație juridică dintre Dumnezeu și om, ci la una mântuitoare și restauratoare. Aceasta fiindcă îndreptarea omului nu rezultă decât din raportarea la ordinea stabilită de Dumnezeu în creație, adică la o comuniune cu El, cu Iisus Hristos, Logosul creator și proniator⁶⁷¹, Legiuitorul (*Nomothetes*).

Opoziția paulină dintre ἔργων νόμου „faptele Legii” și ἐκ πίστεως Χριστοῦ „credința în Hristos”, era necunoscută în iudaism, pentru evrei Legea și credința trebuiau unite într-o sinteză vie și nu disociate cum propune creștinismul. Iudaismul de asemenea afirma valoarea credinței (*Avacum* 2, 4: „*dreptul din credință va fi viu*”), însă din midrașele dedicate Psalmilor 27, 13 și 94, 17 teologia rabinică, distinge între o dreptate întemeiată pe credință și o dreptate întemeiată strict pe faptele Legii. Însă ceea ce apare fundamental diferit la Sfântul Pavel, este opusul faptelor Legii, care nu este credința în general, ci însăși credința în Iisus Hristos (ἐκ πίστεως Χριστοῦ). Apostolul Pavel amintește în acest text (2, 16) de două ori de îndreptarea omului ce vine din credința în Hristos: între expresiile grecești διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ „prin credința în Iisus Hristos” și ἐκ πίστεως Χριστοῦ „credința în Hristos”, nu există nici o deosebire. În limba greacă πίστις Χριστοῦ este o expresie ce subliniază un genitiv al obiectului, adică „credința în Hristos”, după cum apare în textele din (*Matei* 11, 22; *Fapte* 3, 16; *Filipeni* 1, 27; *Coloseni* 2, 12) și nu un genitiv subiectiv de tipul „credința lui Hristos”, cum greșit interpretează spre exemplu biblistul francez L. Cerfaux⁶⁷², spunând că numai genitivul subiectiv, adică „credința lui Hristos”, oferă har omului spre îndreptare, acesta din urmă, nemaitrebuind să facă nimic decât să creadă, inoculându-se astfel, o activitate statică a credinței personale. Această traducere a lui πίστις Χριστοῦ la genitivul subiectiv, este o forțare a textului original, ea fiind exclusă atât de context cât și de conjuncția subordonată ἐὰν μὴ „ci numai”, care indică faptul că îndreptarea omului vine *numai* prin Iisus Hristos. Căci folosirea acestui genitiv paulin, introduce o nuanță exegetică: Mântuitorul Iisus Hristos este obiectul credinței, dar El este în același timp și subiectul ei, principiul ultim, izvorul primordial; fiindcă omul se îndreptează obiectiv prin intermediul Persoanei lui Hristos și a lucrării

⁶⁷¹ George-Codruț Țapciuc, „Legământul – un specific al poporului biblic?”, în vol. *Poporul lui Dumnezeu și societatea. Cercetări biblice*, (Hans Klein et. alii.), Editura Astra Museum, Sibiu, 2018, pp. 41–43.

⁶⁷² Lucien Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, coll. *Lectio Divina*, vol. 33, Les Éditions du Cerf, Paris, 1962, p. 349.

mântuitoare a Acestuia. Însă îndreptarea în înțeles soteriologic dumnezeiesc, are două aspecte complementare, ce nu trebuie despărțite⁶⁷³: sub aspect obiectiv, avem îndreptarea prin ștergerea vinei și a păcatului la Golgota, adică iertarea; iar sub aspect subiectiv, îndreptarea înseamnă sădare de viață nouă, adică sfințirea. Îndreptarea nu este deci, un act exterior al lui Dumnezeu, cum susțin unii protestanți, prin care omul este declarat drept și iertat de păcatele sale⁶⁷⁴; ci însuși Apostolul Pavel ne vorbește despre rolul activ al omului în actul îndreptării, despre așa-numitul proces al îndreptării omului, care ține întreaga sa viață, el neputând fi încadrat exhaustiv doar într-o anumită secvență tempo-spațială

⁶⁷³ Vasile Mihoc, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni: Introducere, traducere și comentariu”, pp. 255–256.

⁶⁷⁴ Teologia protestantă, prin persoana reformatorului Luther, afirmă că îndreptățirea omului, adică mântuirea lui, vine doar prin Jertfa Domnului și atât, omul nu mai trebuie să facă nimic pentru mântuire, toată dreptatea lui Hristos este transferată lui în mod juridic, așa spune el, ca ceva magic, denaturând astfel întregul efort ascetic al credinciosului, după cum reiese el din versetele amintite mai sus. Atât teologia protestantă cât și cea catolică, spune părintele Stăniloae, a redus prin teologia lor juridică, conținutul eficienței transformatoare a lui Hristos Cel Înviat asupra istoriei, aceștia insistând doar pe mântuirea care ni se dăruiește nouă, doar prin Jertfa lui Hristos și nu prin trupul jertfit, înviat și îndumnezeit al lui Hristos. Aceasta este o concluzie de drept a înțelegerii mântuirii ca pe-o satisfacție adusă de Hristos Tatălui, sau ca pe o ispășire (gr. *ilastērion*) suportată de El în mod juridic, drept echivalent pentru căderea noastră în păcat. Meritul preotului D. Stăniloae este indiscutabil și în această problemă, el vine și spune că mântuirea ni se dăruiește nu neapărat prin Jertfa istorică a lui Hristos, cât prin Trupul Său jertfit, înviat și îndumnezeit. Trupul înviat al Mântuitorului, este un izvor de curăție și putere pentru noi, de pnevmatizare, care ne conduce spre învierea noastră, ea fiind rezultatul firesc al comuniunii noastre cu Dumnezeu. Deci, suntem datori să lucrăm neîncetat la mântuirea noastră, nu să dormim sufletește, culcându-ne pe-o ureche, că am fost mântuiți, și nu mai avem nimic de făcut decât să credem, după cum susțin unii (E. Conțac), traducând insistent, în dezacord cu întreaga teologie paulină, doar nuanța de pasiv (îndreptat) a verbului „a fi îndreptat”, uitând că ea comportă și o dimensiune activă. Prin urmare, „*nu suntem încă neprihăniți, ci numai socotiți ca neprihăniți, în nădejdea că vom ajunge odată starea când să avem aievea această neprihănire, nu numai prin făgăduință, ci în realitate*”, spunea poetul martir creștin ortodox Traian Dorz, conducător al Asociației Ortodoxe numită „Oastea Domnului”. A se vedea Martin Luther, *Explanations of the Ninety-Five Theses*, coll. *Luther's Works*, vol. 31: *Word and Sacrament*, Fortress Press, 1960, p. 190; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1997, p. 78; Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 143–144; Cătălin Varga, „Mântuirea și Îndumnezeirea omului prin har, ca extindere a relațiilor treimice la oameni. Contribuția părintelui Dumitru Stăniloae”, în *Altarul Reîntregirii*, nr. 2, 2014, pp. 176–178; Emanuel Conțac, *Dilemele Fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Editura Logos, Cluj-Napoca, 2011, pp. 276–277; Traian Dorz, *Hristos – Puterea Apostoliei*, vol. 1, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2010, p. 229.

a persoanei⁶⁷⁵ (*Romani* 8, 10–11; *2Corinteni* 5, 17⁶⁷⁶; *Galateni* 5, 22–23; *Efesenii* 4,

⁶⁷⁵ Credința fără fapte, moartă este în ea însăși, ne spune Apostolul Iacob (2, 26), iar Apostolul Pavel insistă pe roadele Duhului care trebuie să caracterizeze viața oricărui credincios (*Galateni* 5, 22–23). Textul din *Romani* (5, 3–5) rezumă această învățătură apostolică, insistând și el pe necesitatea rodirii faptelor bune ale credinței, fără de care nu există viață veșnică (*1Corinteni* 6, 9–10). Viața unui creștin autentic trebuie să fie o viață de profundă asceză, de luptă cu patimile (*1Corinteni* 9, 24–27) iar aceste semne ale lepădării de sine, sunt cele mai naturale roade ale îndreptării prin credință. În Noul Testament, îndreptățirea credinciosului trece de nivelul strict al eticii, și îmbracă profunde conotații duhovnicești, prin Jertfa de la Golgota, de unde Domnul Iisus Hristos Se comunică prin iubire omului, făcându-l pe acesta părtaș firii Sale divine (*2Petru* 1, 4) și prin credința lucrătoare a creștinului ortodox (*Romani* 12, 1–2). Această „îndreptare din credință” vine prin harul Golgotei, și nu prin respectarea Legii lui Moise cum credeau evreii (*Efesenii* 2, 8–9). Ea este strict darul lui Dumnezeu făcut omenerii, prin Fiul Său, Iisus Hristos. Însă această îndreptățire, cere o sfințenie permanentă din partea omului (*Romani* 6, 12–19; *Efesenii* 4, 24), răstignindu-și continuu omul cel vechi cu patimile lui (*Romani* 7, 17; *1Corinteni* 2, 2), pentru ca astfel să renască omul cel nou, omul cel tainic al inimii (*1Petru* 3, 4). Observăm că tema îndreptățirii din credință, este strict legată de mântuirea omului, iar în teologia Sfântului Pavel, și în întreg Noul Testament de altfel, mântuirea este un proces de sfințire permanentă. A se vedea Cătălin Varga, *Răscumpărare și Îndreptare: Scurte explicații exegetice la Apostolul Duminicilor de peste an*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2018, pp. 194–199.

⁶⁷⁶ În acest text, Sfântul Apostol Pavel alege să folosească conjuncția subordonată *ὥστε* („astfel că” – această conjuncție este adesea folosită de Apostolul Pavel cu scopul de a introduce o concluzie sau o deducție sau chiar rezumatul unei idei în discuție) în prologul argumentației sale despre făptura cea nouă în Hristos, tocmai pentru a sintetiza ceea ce spusese anterior (vv. 14–15). Astfel că, statutul de creștini răscumpărați în Hristos, este dat de moartea și Învierea Lui, un exercițiu mistic la care suntem și noi chemați. Cele două verbe care compun acest verset (*παρῆλθεν* – *γέγονεν*: „au trecut – s-au înnoit”) au o construcție gramaticală genuină. Primul verb este la aorist indicând o singură acțiune completă, sfârșitul felului trecut de viațuire al persoanei care este acum în Hristos; iar cel de al doilea verb care este la indicativ perfect, implică o acțiune trecută dar care încă mai are efect. Însă, ele subliniază centralitatea eshatologică a Mântuitorului Hristos, fiindcă doar în El cele învechite se sfârșesc lăsând loc nașterii noii creații. Iar procesul acesta fiind unul de natură soteriologică, Iisus Hristos Cel Răstignit și Înviat, este calea mântuirii universale, ființa noii creații. Formula următoare *ἐν Χριστῷ* („în Hristos”) nu este neapărat o referință mistică, cât una eshatologică, o apartenență la Hristos prin intermediul credinței, a credinciosului înviat din moartea păcatelor, eliberat de sub tirania veacului acestuia în vederea celui care urmează să vină. Acest transfer poate fi înțeles ca fiind un nou act creator, o imagine familiară iudaismului acelor vremuri, Apostolul Pavel împrumutând perspectiva religioasă, ce duce de la crearea lumii la desăvârșirea ei. Tema „noii creații” își are rădăcinile în mesajul profetic al Vechiului Testament (*Isaia* 43, 18–19; 65, 17; 66, 22), însă va cunoaște unele dezvoltări ideatice în teologia paulină, unde adjectivul *καὶνὰ* „nou”, poate include întreg cosmosul; iar pe alocuri va suferi și unele modificări în circuitul iudaic (în documentele de la Qumran IQS 4.25 respectiv IQH 13.11 se face referire la o reînnoire atât cosmică cât și antropologică). Din moment ce

13; 4, 22–24⁶⁷⁷; *Filipeni* 3, 13–14). Secțiunea amintită atât de des, cea a roadelor

se vorbește despre o nouă făptură, este imediat implicată și o nouă creație, pentru Sfântul Pavel creația este solidară cu omul (*Romani* 8, 18–25) iar omul însuși este o nouă creație în Hristos (*1Corinteni* 15, 54–58). Iisus Hristos este prima roadă a acestei noi creații, de aceea totul depinde de comuniunea cu Hristos, în logica aceasta se înscrie și formula paulină ἐν Χριστῷ („în Hristos”). A fi în comuniune cu Hristos (*1Tesalonicieni* 2, 14; *Galateni* 1, 22; *1Corinteni* 1, 4) sau a fi „în Domnul” (*1Tesalonicieni* 5, 12; *Galateni* 5, 10; *2Corinteni* 2, 12), este consecința imediată a Sfântului Botez (*Galateni* 3, 27), astfel încât credinciosul este parte a Bisericii care este de fapt „Trupul lui Hristos” (*1Corinteni* 12, 12–31; *Romani* 12, 4–8; *Coloseni* 1, 18; *Efesenii* 1, 23 etc). Înnoirea omului intră în strânsă legătură cu comuniunea întru Hristos, chiar dacă încă întreaga creație, nu a fost recapitulată pe deplin, credinciosul în Hristos face parte din această creație înnoită, el este rodul unei înnoiri cosmice care va veni. Textele din *Efesenii* 2, 15 și 4, 24 care vorbesc de asemenea despre o „nouă umanitate” (*kainos anthrōpos*), sunt de mare folos pentru a pătrunde întru această teologie paulină a înnoirii omului, din moment ce și ele descriu făptura umană reinnoită în Hristos. A se vedea Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1996, p. 673; Paul Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1997, p. 465; C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, Adam & Charles Black, London, ²1976, p. 173; Margaret E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, pp. 420–421; Maurice Carrez, *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament*, tome VIII, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 149.

⁶⁷⁷ Analizând contextul acestor versete, observăm că Sfântul Pavel își pregătește credincioșii pentru un nou mod de viață, unul al sfințeniei, oferindu-le în acest sens și opusul situației prin aducerea în discuție a problemei neamurilor păcătoase (4, 17–19). Linia ideatică imediat următoare își propune să-i îndemne pe cititorii epistolei, să-și trăiască viața împotriva tuturor impulsurilor egoiste, fiind astfel pe placul Sfântului Duh, Care i-a pecetluit pentru ziua răscumpărării. Cuprinsă între aceste două secțiuni de text, este tocmai această tranziție de la o viață egoistă și perimată (ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν) care nu este plăcută lui Dumnezeu, către o nouă viață, onestă și onorabilă care este după voia Domnului. De aceea, în aceste versete (22–24) Pavel oferă substanța propovăduirii lui parenetice. Expresia ἀποθέσθαι ὑμᾶς apare în LXX de aproximativ 60 de ori însemnând „a lăsa jos” pietre sau haine (*Iosua* 4, 8; *Levitic* 16, 23), sau a se dezbrăca (*2Macabei* 8, 35). În Noul Testament apare în regulă de 9 ori (întotdeauna la diateza medie), cu sensul de „a fi pus, a se scăpa de, a lăsa jos”. În contextul de față, are sensul filozofic de a se dezbrăca de fostul mod de viațuire în contrast cu făptura cea nouă din v. 24, iar acțiunea la aoristul infinitiv mediu, are funcția unui gest intempestiv ce poate duce către convertire. De altfel, întreaga imagerie a îmbrăcării respectiv a dezbrăcării, inoculează o acțiune cu finalitate precisă, nicidecum una încă în derulare. Substantivul ἀναστροφή în circuitul LXX și al Noului Testament, poate însemna „a se întoarce” dar la fel de bine și „a locui”, sau un comportament, o conduită, un tipar; dar în contextul de față, spune biblistul H. Hoehner, Apostolul Pavel se referă la modul de viațuire al unei persoane. Cu alte cuvinte, Apostolul Pavel spune despre comportamentul

credinței din *Galateni* 5, 19–25 necesită o abordare mai minuțioasă, dat fiind contextul macrostructural⁶⁷⁸ al îndreptării prin credință, temă dominantă a părții retorice *probatio* aparținătoare epistolei. Secțiunea de text din *Galateni* 5, 19–21 subliniază contrastul dintre faptele trupului și roadele Sfântului Duh, conjuncția δέ care introduce pericopa este una rezumativă, fiind cel mai bine tradusă prin „acum”, sau poate fi lăsată netradusă⁶⁷⁹. Expresia imediat următoare τὰ ἔργα τῆς σαρκός „faptele cărnii”, sună familial galatenilor, din prisma trecutului lor păcătos, apostolul doar le amintește despre ele, ca ei să poată înțelege care este lucrarea Duhului, adică cea de sfințire a vieții lor. Sfântul Pavel începe enumerarea acestor vicii printr-un pronume nehotărât (ἄτινά) care este lăsat netradus în majoritatea edițiilor de limbă engleză, și care are rolul gramatical de a lăsa să se înțeleagă că această listă nu deține un caracter exhaustiv⁶⁸⁰. Substantivul πορνεία este folosit în epistolele pauline, cu scopul de a descrie toate deviațiile sexuale, inclusiv incestul (*1Corinteni* 5, 1⁶⁸¹) sau prostituția sacră (*1Corinteni* 6, 15–18) care este cea mai gravă în ochii marelui apostol, fiindcă se stabilește o relație imorală de nedezlegat (*1Corinteni* 6, 16). În general termenul acesta de πορνεία este folosit în Noul Testament (*Luca* 15, 30; *Evrei* 11, 31; *Iacob* 2, 25) pentru a descrie împreunarea cu o prostituată (πόρνη), cu o femeie ușoară⁶⁸². Celelalte substantive (ἀκαθαρσία și ἀσελγεία) sunt niște sinonime pentru a viza aceeași acțiune a necurațiilor trupești, a impurităților morale, care sunt de fapt opozite sfințe-

„omului cel vechi”, că este o parte constitutivă a persoanei, de aceea convertirea trebuie neapărat să cuprindă și această dimensiune. A se vedea Cristian Tiseliță, „La Divinisation de l'Homme chez Gregoire de Nazianze”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, nr. 1, 2012, pp. 114–116; Daniel Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 163, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp. 178–179; Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 362; Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, 2002, p. 554.

⁶⁷⁸ Pentru o privire de ansamblu a ceea ce înseamnă exegeza macrostructurală a unei cărți biblice, recomandăm cu căldură următorul studiu științific: Ioan Chirilă, „Structura literară eshatologică a Vechiului Testament. Analiza macrostructurală”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, vol. 58, nr. 2, 2013, pp. 5–16.

⁶⁷⁹ Richard N. Longenecker, *Galatians*, p. 252.

⁶⁸⁰ Douglas J. Moo, *Galatians*, p. 358.

⁶⁸¹ Pentru mai multe detalii exegetice legate de tema incestuosului din Corint, recomandăm cu căldură studiul nostru: Cătălin Varga, „Omul între sclavia păcatului și libertatea Duhului. O scurtă analiză a pericopei din *1 Corinteni* 5, 1–5”, în *Astra Salvensis – review of history and culture*, nr. 4, 2014, pp. 101–111.

⁶⁸² Kyle Harper, „Porneia: The Making of a Christian Sexual Norm”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 131, nr. 2, 2011, p. 375.

niei și comuniunii cu Dumnezeu. Cu ultimele două vicii ale listei sale (μέθαι și κῶμοι), Sfântul Pavel se reîntoarce la caracteristicile lumii păgâne, substantivul κῶμοι se folosea pentru a descrie procesiunea festivă și imorală care se săvârșea în cinstea zeilor păgâni, dar la fel de bine se putea folosi și pentru a descrie banchetele orgiastice păgâne, în orice caz, termenul îmbracă o conotație negativă datorită excesului. Finalul pericopei ține să-i avertizeze pe toți cei care săvârșesc aceste fapte ale trupului, că nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu (βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν), nu cea care se manifestă încă de pe acest pământ, ci Împărăția care se va manifesta deplin după Parusie⁶⁸³.

Secțiunea a doua (*Galateni* 5, 22–25) amintește în contrast cu cele spuse mai sus, despre roadele Duhului Sfânt, menționate aici într-un contrast firesc cu faptele trupului, care sunt roadele genuine ale păcatului. Cu altă ocazie, Sfântul Pavel vorbește despre darurile Sfântului Duh ca fiind împărțite credincioșilor separat (*1Corinteni* 12, 11), dar aici singularul καρπὸς arată că toate cele nouă daruri ale Duhului, pot fi experiate de către o singură persoană în parte, atunci când Sfântul Duh este lăsat să lucreze efectiv în viața credinciosului⁶⁸⁴. Este evident faptul că dragostea ἀγάπη trebuie să stea în fruntea listei roadelor, fiindcă ea este măsura libertății noastre (5, 13). Dragostea este un har superior tuturor celorlalte virtuți creștine, ea fiind mult deasupra credinței și nădejzii (*1Corinteni* 13, 13), ea nefiind altceva decât reflecția fidelă a dumnezeirii. Substantivul χαρὰ nu vizează neapărat bucuria omenească, de aceea Apostolul Pavel, o leagă mereu de Dumnezeu (*Filipeni* 3, 1; *2Corinteni* 13, 11). Deoarece originea acestei virtuți este de natură divină, bucuria creștină nu are voie să fie perturbată de întristare și tribulație, de aceea ea își găsește forța tocmai în mijlocul acestor grele încercări⁶⁸⁵ (*2Corinteni* 6, 10; 8, 2; *1Tesaloniceni* 1, 6; *Romani* 5, 3). Substantivul πίστις este evident că nu este folosit aici pentru a descrie atitudinea față de adevăr (precum vedem în capitolul 3), ci pentru a evidenția legătura pe care Sfântul Duh o are cu fiecare credincios în parte. De aceea se poate traduce mai degrabă prin „credincioșie, fidelitate” precum vedem în (*Romani* 3, 3 sau *Tit* 2, 10), mai cu seamă că toate substantivele prezentate în aceste liste, ca fiind roade ale Duhului

⁶⁸³ Douglas J. Moo, *Galatians*, pp. 361–362.

⁶⁸⁴ Richard N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2015, p. 178.

⁶⁸⁵ Ronald Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1988, p. 212.

Sfânt, au un puternic accent etic, și nu devoțional⁶⁸⁶. Substantivul *πραῦτης* este asociat de către Aristotel, persoanei care se află între intenția de a se mânia și neputința de a duce la bun capăt această acțiune. De pe această poziție, Apostolul Pavel îi îndeamnă pe creștini să fie blânzi și moderați (temperați) în Hristos (2Corinteni 10, 1). Termenul *ἐγκράτεια* definește în limbajul lui Dumnezeu, controlul de sine, tot el spune că atleții sunt experimentați în acest exercițiu (1Corinteni 9, 25), ei fiind astfel un model pentru toți creștinii prin aplicarea acestei lecții pe tărâm spiritual. Ceea ce se poate observa la o atentă analiză, este faptul că toate acele vicii amintite mai sus, nu fac altceva decât să rupă legătura noastră cu Dumnezeu, pe când aceste roade ale Sfântului Duh o întăresc și o desăvârșesc întru Hristos⁶⁸⁷.

În încheierea listei virtuților, Apostolul Pavel este preocupat iarăși de problema galateană a Legii, legând de aceasta, teologia sa parenetică, după cum se întâmplă și în versetele 14 și 18. Pronumele *τοιοῦτων* poate fi masculin adică „împotriva acestor oameni” sau poate la fel de bine să fie neutru „împotriva acestor fapte”. Expresia *οὐκ ἔστιν νόμος* se poate referi la un set de legi etice universal valabile, dar în cazul acesta, este evidentă referirea la Legea lui Moise⁶⁸⁸. Deși în bucata de text din 5, 1–12 le vorbește despre libertatea creștină față de Lege, în v. 24 se simte obligat să le atragă atenția, că această libertate prost înțeleasă poate produce daune morale, de aceea se cuvine ca aceștia să își răstignească poftele lor (*τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν*) pentru a fi siguri că nu s-au despărțit de comuniunea cu Sfânta Treime. Metafora aceasta a crucificării este mai mult decât originală, fiindcă nimeni până la Sfântul Pavel nu a mai folosit-o astfel, crucificarea era cel mai rușinos și josnic act îndreptat împotriva cuiva, încât chiar și o astfel de metaforă, risca să fie ostracizată de către lumea păgână. Având o implicație profund hristologică, această metaforă, îndemna efectiv la pironirea omului cel vechi, pentru ca numai așa, credincioșii să poată trăi și umbla în Duhul⁶⁸⁹. Aceleași nuanțe exegetice complementare temei fapturnii celei noi, analizată mai

⁶⁸⁶ Ernest de Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, ²1968, p. 316.

⁶⁸⁷ F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ²1990, pp. 254–255.

⁶⁸⁸ Douglas J. Moo, *Galatians*, p. 366.

⁶⁸⁹ James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, coll. *Black's New Testament Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1993, p. 314.

sus, comportă și textele biblice pauline din *Romani* 6, 12–13⁶⁹⁰ respectiv *Coloseni* 3, 5–9⁶⁹¹.

⁶⁹⁰ Apostolul Pavel folosește aici verbul la imperativ βασιλεύτω, persoana a III-a singular, și imperativul μηδὲ παριστάνετε din v. 13, și mai apoi imperativul παραστήσατε într-un sens progresiv. Deoarece noua viață în Hristos (6, 11) este doar la începutul ei, s-ar putea ca păcatul să pândască, de aceea este nevoie de o neîntreruptă vigilență, fiindcă creștinii pot fi încă seduși de poftele trupului (6, 6). Apostolul nu dorește să spună că prin Sfântul Botez, creștinii au devenit incapabili de a mai păcătui, ei sunt încă în trup și aplecați greșelii, de aceea păcatul poate încă să îi domine. Pentru a se face și mai bine înțeles, Sfântul Pavel se folosește de două interdicții (versetele 12 și 13a) și de un imperativ (versetul 13b), prima interdicție (Μὴ οὖν βασιλεύτω ἡ ἁμαρτία) este dublată de promisiunea din versetul 14a, potrivit căreia, păcatul nu va stăpâni asupra noastră. Fără această promisiune, care rezumă cele afirmate în versetele 1–11, imperativul παραστήσατε nu ar mai avea nici o putere. Unii comentatori spun că forma indicativului prezent al imperativului folosit de Pavel (παριστάνετε), înseamnă de fapt, că apostolul le poruncește ascultătorilor săi, să stopeze lucrarea trupului păcătos, perspectivă care poate fi privită de bun augur în contextul general al epistolei în care creștinii sunt îndemnați să pună în acțiune lucrarea harului împotriva dorințelor trupului. Alții văd în verbul παριστάνετε o imagine militară, din moment ce intră în strânsă conexiune cu substantivul ὅπλα care înseamnă armă. Sfântul Pavel mai folosește acest substantiv cu conotații armate în alte câteva locuri (*Romani* 13, 12; *2Corinteni* 6, 7; 10, 4). Genitivul ἀδικίας în expresia ὅπλα ἀδικίας este introdus cu sensul de a puncta țelul, păcatul este o putere căreia credincioșii nu trebuie să-și predea trupurile lor ca arme ale nedreptății, ci ei trebuie să se dedice lui Dumnezeu, făcând din trupurile lor instrumentarul dreptății și-al neprihănirii. Expresia ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, având ca timp al acțiunii, aoristul, nu înseamnă o predare definitivă (versetul 16), ci implică indubitabil angajamentul subiectului, iar în comparație cu supunerea față de autoritățile civile, cea din urmă, față de Creator, implică și o relație personală. Cea din urmă construcție (καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ) nu implică un dualism între păcat și Dumnezeu, ci efectiv păcatul este atât de puternic în această lume încât numai Creatorul mai poate interveni spre înlăturarea lui prin intermediul energiilor Sale necreate, prin intermediul harului. Dreptatea, deopotrivă cu harul sunt modalitățile prin care Dumnezeu, poate fi descris ca intervenind în istorie, fiindcă darul dreptății sau al neprihănirii, nu poate fi disociat de donatorul lui, Care este Dumnezeu. Dreptatea nu este puterea lor de manifestare, însă îndreptățirea este puterea lui Dumnezeu în slujba Căruia ei se regăsesc. A se vedea Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1993, p. 446; Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 381; Thomas R. Schreiner, *Romans*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 1998, p. 367; James D. G. Dunn, *Romans 1–8*, vol. 1, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1988, pp. 338–339.

⁶⁹¹ Corpusul 3, 5–11 sintetizează imaginea catehezei primare a „punerii spre moarte” a dorințelor trupesti, bucată de text adesea intitulată „pareneză negativă”, din moment ce conține aceste formule justițiare: Νεκρώσατε; ἀπόθεσθε; împreună cu două liste de patimi (versetele 5 și 8). Cele două exprimări juridice (Νεκρώσατε οὖν și τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) au rolul de a readuce în discuție ceea ce s-a afirmat deja, iar particularitatea imperativului „ucideți” vizează lista a cinci vicii, care din perspectivă gramaticală, se află în raport de apozitie cu „mădularele voastre trupesti”: πορνείαν; ἀκαθαρσίαν; πάθος; ἐπιθυμίαν; πλεονεξίαν. Cel din

Prin urmare, tema teologică a îndreptării (*dikaiosynē*) cunoaște diverse

urmă (πλεονεξίαν) este scos în mod special la vedere prin conjuncția καί, prin prezența articolului nedefinit τῇν, și prin construcția relativă (ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία – „care este idolatrie”). Expresia ὅτε ἐζήτε ἐν τούτοις se referă la toate aceste vicii enumerate pe care creștinii le practicau înainte de a muri față de lumea păcătoasă. Schimbarea timpului acțiunii este evident, περιπατήσατέ este la timpul aorist, fiindcă determină un singur act, iar ἐζήτε este la imperfect, deoarece exprimă continuitatea. Diferența de sens poate fi mai bine înțeleasă dacă vom compara cu textul din *Galateni* 5, 25 unde se spune: Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν („Dacă trăim cu Duhul, cu Duhul să și umblăm”). Adverbul νυνὶ și conjuncția δὲ în contrast cu adverbul ποτε, are rolul de a întări comparația lor cu lumea păgână, din care au făcut parte împreună cu faptele lor rușinoase, dar de care acum s-au rupt, făcând astfel parte din trupul cel tainic al lui Hristos, adjectivul τὰ πάντα subliniind întregul registru aparținător lumii vechi. Adverbul νυνὶ anunță și trecerea fundamentală către o nouă viață morală, iar această metaforă a lepădării (ἀπόθεσθε) care nu întâmplător este un imperativ, era imaginea cea mai naturală (*Faptele Apostolilor* 7, 58; *Coloseni* 2, 15; 3, 9). Frecvența cu care această metaforă este folosită în secțiunile parenetice ale Noului Testament, poate sugera o reminiscență a catehezei Bisericii primare, o învățătură larg răspândită, cu toate că forma la imperativ apare doar în acest text colosean. Nevoia lepădării faptelor rușinoase este întărită de această nouă perspectivă paulină (μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους) care nu se regăsește cuplată de catalogul viciilor mai sus enunțate, arătând prin interdicția aceasta, nevoia stringentă a extirpării acestui flagel din comunitatea coloseană. În textul geamăn din *Efeseni* 4, 25 Sfântul Pavel amendează iarăși patima minciunii, într-un context în care se vorbește despre nevoia dezbrăcării de omul cel vechi cu poftele lui; iar din moment ce evanghelia este identificată cu adevărul (1, 5), este posibil ca interdicția minciunii să fie contrabalansarea lucrării propovăduitorilor mincinoși. După unii bibliști, imaginea aceasta a dezbrăcării sau a lepădării, ar putea fi împrumutată din ritualul Sfântului Botez, în urma căruia, candidații se dezbrăcau de hainele cele vechi și îmbrăcau haine noi (dezbrăcarea de umanitatea cea veche și coruptibilă și îmbrăcarea întru noua umanitate cea răscumpărată prin moartea și învierea lui Hristos, sunt participii la timpul aorist în greacă, ceea ce dovedește unicitatea și irepetabilitatea lor). Expresia ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ aparține aceluiași palier al *noii creații* caracterizată de lepădarea omului cel vechi împreună cu toate patimile sale (2*Corinteni* 5, 17; *Galateni* 6, 15). În pasajul paralel din *Efeseni* 4, 24 Apostolul Pavel vorbește despre καινὸν ἄνθρωπον adică „omul cel nou”, adjectiv ce vizează calitatea acțiunii convertirii și nu originea ei (pentru care s-ar fi folosit *neos*). A se vedea Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1982, p. 174; T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1968, pp. 282–283; James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 218; Douglas J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2008, p. 257; N. T. Wright, *Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary*, coll. *Tyndale New Testament Commentaries*, vol. 12, Intervarsity Press, Nottingham, 1986, p. 139; Markus Barth, Helmut Blanke, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1994, p. 410.

conotații. Pentru Sfântul Pavel, dreptatea lui Dumnezeu este mijlocul prin care El Se comunică oamenilor, făcându-i pe aceștia părtași firii Sale divine, iar prin credința lucrătoare, statornicind comuniunea cu aceștia. În corespondența sa cu galatenii, Apostolul Pavel îl oferă drept exemplu de credință statornică pe patriarhul Avraam (*Galateni* 3, 6) care dacă nu ar fi ascultat de Dumnezeu, și ar fi rămas în ținutul Ur, nu ar mai fi fost numit de către Domnul, părintele tuturor credincioșilor. Folosirea în acest text a verbului *πιστεύω* „a avea credință”, confirmă faptul că apostolul neamurilor, se referă la un răspuns afirmativ al omului la chemarea lui Dumnezeu. Conjuncția subordonată *Καθὼς* „ca și/precum și”, setează corespondența dintre răspunsul galatenilor și răspunsul patriarhului Avraam, în chestiunea credincioșiei. Tema credincioșiei lui Avraam din *Facerea* 15, 6 este obiectul comparației dintre credința lucrătoare spre mântuire a patriarhului și credința îndoielnică a creștinilor galateni, care sunt pe punctul abjurării credinței creștine. Această invocație retorică a credincioșiei avraamice, rămâne deci paradigma pe care trebuie și galatenii să o împrăpieze⁶⁹².

În vorbirea lui Dumnezeu către om, mijlocită prin apostoli, *dikaioynē* adică „îndreptarea”, este văzută ca un dar divin însămânțat în om, textul din *Romani* 5, 17 fiind grăitor în acest sens: „Că dacă prin greșeala unuia moartea a domnit printr-unul, cu mult mai mult cei ce primesc prisosința harului și a *darului dreptății* (τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης), *vor domni în viață prin Unul Iisus Hristos*”. De fapt, acest verset așează în discuție contrastul divizării subiectului uman, care în teologia Sfântului Pavel se rezumă la *sarkikós anthrōpos* adică „omul trupesc” respectiv *pneumatikós anthrōpos* adică „omul duhovnicesc”⁶⁹³. Telul apostolului aici, nu este acela de a prezenta o imagine fatalistă prin analogia Adam-moarte, ci din contră, vrea să arate că numai prin Iisus Hristos, dreptatea și harul, trec ca moștenire celui credincios; acesta fiind exclusiv darul lui Dumnezeu, pe care omul mai apoi, trebuie să-l pună în lucrare, permanentizându-și starea de sfințenie. În tot acest context, îndreptarea înseamnă calitatea superioară a unui caracter fără pată; însă îndreptarea care se presupune că vine în urma împlinirii Legii lui Moise, Sfântul Pavel o socotește o nimica toată, în comparație cu îndreptarea ce vine prin harul Domnului Iisus Hristos⁶⁹⁴. Toată această teologie a îndrep-

⁶⁹² G. Walter Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, vol. 29, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989, p. 111.

⁶⁹³ Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină*, pp. 102–103.

⁶⁹⁴ Cătălin Varga, „Δικαιοσύνη în Limbajul Biblic. O scurtă incursiune Filologică, Exegetică și Teologică”, în *Teologie și Viață*, nr. 9–12, 2014, pp. 139–142.

tării prin credința în Hristos, dezvoltată în partea de *probatio* a epistolei (3, 1 – 4, 31), vine ca să contrabalanseze încredințările galatenilor în presupusele efecte mântuitoare stricte ale Legii, persuadându-i cu privire la unicitatea Jertfei Mântuitorului Iisus Hristos, singura jertfă sângeroasă care poate să-l unească pe om cu Dumnezeu, o dată pentru totdeauna (*Evrei* 9, 11–12).

Este evidentă pledoaria paulină ce militează pentru despărțirea Cultului creștin de Cultul iudaic. Aici trebuie să facem însă o distincție capitală. Sfântul Pavel marșează împotriva unei înțelegeri strâmte a Legământului (*berît*) și a Legii în general, care a degradat cu timpul sub forma unui naționalism șovin. Apostolul Pavel nu neagă valoarea Legământului în sine, din moment ce acesta este veșnic și deschis tuturor neamurilor, nu doar lui Israel, cum greșit credeau aceștia (*Isaia* 42, 6; *Iezechiel* 16, 60) și nici Legea sfințirii dată prin Moise, ci amendează doar practicarea greșită a acesteia și ratificarea ei în scop patriotard. Expresia „faptele Legii” folosită de Sfântul Pavel, nu incriminează Legea lui Dumnezeu, care în sinea ei are un statut veșnic, prin valorificarea demnității și libertății umane – drepturi inalienabile⁶⁹⁵; ci dovedește că sunt inutile pentru mântuire, circumcizia, ritualurile de curățire, mâncarea koșer, într-un cuvânt, formalismul iudaic cu toate fațe-

⁶⁹⁵ Drepturile omului în spațiul Vechiului Testament implică îndatoriri corelative, sistemul iudaic fiind dominat de următoarea relaționare: Dumnezeu și persoana umană, Dumnezeu și comunitatea, relaționări interumane, persoana umană și comunitatea. Dumnezeu intră în contact cu persoana umană la crearea lui Adam, după Chipul Său (*be-țelem Elohim*), făcându-Se astfel, din calitatea Sa de Creator, Dătător de Lege sau de drept uman, Guvernator și Judecător al lumii. Putem sintetiza drepturile omului din perspectiva etică a Vechiului Testament, conform următorului categorial biblic: dreptul la libertate (*Exod* 21, 16; *Deuteronom* 24, 7); dreptul la proprietate (*Levitic* 25; *Deuteronom* 15, 12–15; 24, 19); dreptul ca fiecare om, liber sau rob, să beneficieze de prevederile legii talionului (*Exod* 21, 20–21. 26–27; *Levitic* 25, 42. 55); dreptul străinului la non-discriminare (*Exod* 20, 10; *Levitic* 16, 29; 17, 8; 19, 33–34; *Deuteronom* 10, 19; 24, 19; 2*Samuel* 15, 19; 1*Cronici* 29, 15; *Psalmii* 94, 5–6; 146, 9; *Ieremia* 7, 6); dreptul refugiaților la protecție (*Exod* 22, 21; 23, 9; *Deuteronom* 10, 19; *Zaharia* 7, 10; *Maleahi* 3, 5); drepturi egale pentru împlinirea cerințelor religioase (*Exod* 35, 15; *Levitic* 22, 25); drepturi egale în fața instanțelor de judecată (*Deuteronom* 19); dreptul la toleranță inter-etnică (*Ieremia* 29, 4–7); dreptul de a promova demnitatea umană (*Exod* 21, 18–26; *Levitic* 19, 17; *Deuteronom* 24, 16; 2*Samuel* 10, 2–11; *Proverbe* 24, 29; *Iezechiel* 18, 20); dreptul la remunerarea corectă a muncii (*Facerea* 2, 15; *Levitic* 19, 13; *Deuteronom* 24, 15); dreptul sclavilor din Israel la minimă decență (*Exod* 21, 8–9; 21, 11; 21, 20; *Levitic* 22, 11; *Deuteronom* 15, 13–15; 23, 15–16) etc. A se vedea David Novak, „The Judaic foundation of rights”, în vol. *Christianity and Human Rights: An Introduction*, (John Witte Jr., Frank S. Alexander eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 50; David Daube, *Studies in Biblical Law*, Ktav Publishing, New York, 1969, p. 109; Francis Brown, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers's Peabody, Massachusetts, 1979, pp. 713–714.

tele lui, promovat prin Talmud și Halakhah⁶⁹⁶. Este bine să înțelegem atunci când vorbim despre așa-numita „despărțire” a Sfântului Pavel de iudaism, că acesta nu se desparte de valorile perene ale poporului ales, căci acestea (Legea și Legămintele), sunt daruri veșnice ale lui Dumnezeu (*Romani* 9, 4–5; *Galateni* 4, 24–26; *Efesenii* 2, 12–13; *Evrei* 9, 15); ci el se desparte de interpretările iudaice eronate ale Legii lui Moise și de tot formalismul sec (*faptele Legii*), care prin sine nu poate mântui pe nimeni, căci mântuirea vine doar prin Jertfa Domnului Iisus, nicidecum prin vreo instanță pur omenească. Acest adevăr trebuie să-l înțeleagă fiecare creștin în parte, căci noi la origine suntem iudeo-creștini și de aceea nu putem face abstracție de importanța lui Israel în istoria mântuirii (*Romani* 9, 11; *Galateni* 6, 16) și nici de valorile lui morale, revelate de Dumnezeu prin Israel întregii lumi. Cred că ura nejustificată împotriva poporului ales, așa-numitul antisemitism, nu ar trebui să caracterizeze făptura cea nouă, răscumpărată în Sângele Mielului Hristos; ci Biserica creștină ar trebui să trăiască în pace și colaborare etnică cu Israel, aducându-i mereu aminte, acestui frate al ei mai mare, că mântuirea lui și a întregii lumi, nu vine decât numai prin Persoana Domnului Iisus Hristos, în afara căruia, Israel rămâne în continuare rob al propriilor neputințe religioase. Erori de înțelegere cu privire la taina mântuirii, vin de asemenea și din partea israeliților (aversiunea, din păcate, este reciprocă). Mulți dintre aceștia, cred că substantivul χάρις „har”, este o creație creștinească ce nu are nimic de-a face cu iudaismul biblic. Traducerea oficială a Bibliei în spațiul iudaic Nord-American, renumita „Tanakh”, oferă doar 19 ocurențe pentru cuvântul „har” (*grace*), unele dintre ele fără să facă referință către Dumnezeu. Aversiunea iudaică pentru cuvântul χάρις provine din accețiunea tot mai largă a faptului că, harul este un construct specific al creștinismului, de aceea traducătorii evrei ai Bibliei, trebuie să-l omită. Ceea ce evident este o greșeală uriașă⁶⁹⁷, din moment ce limba ebraică biblică, folosește verbul *hnn* pentru expresia „a fi în har”⁶⁹⁸. Necesitatea stringentă a depășirii acestor condiționări religioase, se impune de la sine!

⁶⁹⁶ Heikki Räisänen, „Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism”, în *New Testament Studies*, vol. 31, no. 4, 1985, p. 544.

⁶⁹⁷ Marc Zvi Brettler, „By the Grace of God – A Biblical Idea?”, în vol. *Encountering God: El Rachum V'chanun – God Merciful and Gracious*, (Rabbi Lawrence A. Hoffman ed.), Jewish Lights Publishing, Woodstock, 2016, pp.47–48.

⁶⁹⁸ Substantivul ebraic *hēn* este tradus în Septuaginta (LXX) prin termenul *chāris*, acesta avându-și etimonul în forma semitică verbală *hnn*, care se folosea și în limbile akkadiană, asiriană, ugaritică, aramaică, siriacă sau arabă, cu diverse nuanțe legate de context. Funcția verbală a lui *hnn* definește o dispoziție spre îndurare față de cineva (eng. *gracious*), a găsi bunăvoință (*hēn*) în ochii cuiva, acționând cu milă (*Facerea* 33, 5; *Psalom* 119, 29). Dezvoltarea

Partea de *probatio* a epistolei către Galateni are deci o funcție retorică precisă, anume de a-i convinge pe naivii galateni, că Legea mozaică a interdicțiilor se sfârșește în Legea iubirii și a libertății Domnului Iisus Hristos (3, 24–25). În retorica antică, partea de *probatio* era pasul decisiv al oricărui discurs, căci în acest punct se aduceau întregile dovezi care să ateste poziția oratorului. Această parte va determina dacă întregul discurs va fi sau nu o reușită, căci părțile de *exordium* și de *narratio*, sunt doar niște pași premergători pentru facilitarea apariției lui *probatio*. Țelul acestei structuri retorice este, potrivit lui Quintilian și Cicero, să pună bazele unui discurs credibil prin aportul unor argumente imbatabile. Datorită importanței lui *probatio*, majoritatea retorilor antici, au dedicat acestuia, partea cea mai laborioasă a tratatelor lor. Privite din acest unghi, capitolele 3 și 4 ale epistolei, cadrează foarte bine tehnicii lui *probatio*. Ceea ce totuși poate produce o oarecare

principală a lui *hnn* în Vechiul Testament, se face prin referință la acțiunea lui Dumnezeu, Care ascultă rugăciunea omului și îl vindecă (*Psalm* 4, 1; 6, 2); Care îl mântuiește, iartă și întărește pe om (*Psalm* 26, 11; 51, 1; 86, 16). Tot din Vechiul Testament vedem că harul (*hnn*) este un dar (*Exod* 33, 19: „...și-l voi milui pe cel de care-Mi va fi milă și Mă voi îndura de cel ce-Mi este de-ndurare”), perspectivă teologică des invocată de Apostolul Pavel cu referință directă la lucrarea mântuitoare a Domnului Hristos. Funcția adjectivală (*hannûn*) se întâlnește de 13 ori în Vechiul Testament, întotdeauna fiind o caracteristică a lui Dumnezeu, cu excepția textului din *Psalm* 112, 4; și este folosit de obicei ca sinonim lui *rahûm* care înseamnă „milostiv” (*Exod* 34, 6: „...Și Domnul i-a trecut pe dinainte strigând: Domnul, Dumnezeu îndurat (*hên*) și milostiv și îndelung-răbdător și mult-milostiv și adevărat”). Natura divină este prezentată în Vechiul Testament plină de har, adică gata oricând să răspundă cu milostivire față de lume (*Ioil* 2, 13). Dumnezeu oferă favoare pentru îmbunătățirea relației divino-umane, cât și pentru îndreptarea relațiilor interumane. El alege să își extindă harul și bunăvoința, cu răbdare și peste aceia care nu doresc să se pocăiască (*Neemia* 9, 17. 31), sau peste aceia ce răspund îndoielnic chemării Lui (*Facerea* 33, 5. 11). Yahweh își risipește harul peste întreaga omenire din pricina promisiunilor Sale (*2Regi* 13, 23: „Domnul însă a avut milă de ei, și îndurare (*hên*) și a căutat spre ei de dragul legământului Său cu Avraam, cu Isaac și cu Iacob”), sau din pricina lui Israel (*Ezdra* 9, 8). Harul lui Dumnezeu (*hên YHWH*) își trage seva nu din faptele oamenilor, ci din dispoziția binevoitoare și plină de îndurare a lui Dumnezeu, dincolo de orice putință de pricepere umană (*Exod* 33, 19; 34, 6). Dorința lui Dumnezeu este ca tot mai multă lume să experimenteze harul ca pe-un dar (*Iona* 4, 2); iar meritele nu sunt ale omului, căci acesta nu este îndreptat prin faptele sale, ci prin mila și harul lui Dumnezeu (*Daniel* 9, 18: „...că nu pentru dreptățile noastre cădem înaintea Ta rugându-ne, ci pentru îndurările (*hên*) Tale cele multe, Doamne!”) – temă mult dezbătută de teologia paulină. Prin urmare, concepția despre gratuitatea harului, prezintă atât de des în scrierile Sfântului Pavel, este de fapt, o actualizare a teologiei Vechiului Testament. A se vedea Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1985, p. 1302; Willem A. VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1997, pp. 203–205.

confuzie privitoare la natura retorică a pericopei, este întreruperea argumentării de diverse tertipuri retorice, cum ar fi: dialogul, ilustrația, proverbele, citările scripturistice – dar acestea erau evident cerințele unui stil rafinat, a unei retorici de calitate, fără de care, spune Quintilian (V. 14.27–35), întregul discurs ar fi mult mai plictisitor și mai sărac din punct de vedere tehnic.

Persuasiunea Sfântului Pavel în acest *probatio* galatean, vizează augmentarea darurilor Sfântului Duh, pe care creștinii din Galata le-au experimentat deja. Dacă retorica protreptică paulină, va fi acceptată de creștinii din Galata, atunci aceștia vor fi nevoiți să facă o necesară concesie față de noile lor încredințări: experiența extatică a Duhului Sfânt și starea de îndreptare a omului, nu vin pe baza „faptelor Legii”, ci prin proclamarea credinței în Iisus Hristos, Singurul Mântuitor, Unicul Mesia⁶⁹⁹. Toată această argumentare de la Duhul Sfânt, a fost dezbătută mai sus, nu doar din prisma datelor exegetice găsite în epistola aceasta, ci din perspectiva întregii teologii a epistolelor pauline, ce tratează subiectul îndreptării, prin credința lucrătoare a omului cel nou.

Ultima parte a structurii retorice a epistolei către Galateni, este partea de *exhortatio* sau *paraenesis* (5, 1 – 6, 10) și evident încheierea epistolară sub forma post-scriptului *conclusio* (6, 11–18). Pareneza este de regulă alcătuită dintr-o serie de prescripții, exemple, comparații, prohibiții, exortații, avertismente, toate acestea combinate cu elemente descriptive. Este puțin surprinzător pentru omul postmodern să vadă că *paraenesis* în retorica antică, juca mai degrabă un rol marginal, pareneza sau însuflețirile morale, fiind considerate periferice. Se foloseau însă adesea în corpusul literaturii filozofice, în special în diatribele perioadei elenistice. Structura parenetică a epistolei către Galateni, poate fi subdivizată în trei mari părți, fiecare recunoscută a fi o statuare a indicativului mântuirii⁷⁰⁰:

I. Galateni 5, 1–12

5, 1a: O afirmație a indicativului mântuirii („țineți-vă tari în libertatea pentru care ne-a eliberat Hristos”)

5, 1b–12: Avertisment privitor la ispita circumciziei⁷⁰¹

⁶⁹⁹ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, pp. 128–130.

⁷⁰⁰ Hans Dieter Betz, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, pp. 25–26.

⁷⁰¹ Pericopa aceasta din Galateni 5, 1–6 mai poate fi interpretată și din perspectiva categorialului retoric antic al lui *Logos-Ethos-Pathos*. De aceea, toată argumentația paulină de până acum, a condus spre atingerea acestui text din 5, 1 al imperativului viețuirii sub

II. Galateni 5, 13–24

5, 13a: O reafirmație a indicativului mântuirii („*Fiindcă voi fraților, ați fost chemați la libertate*”)

5, 13b–24: Avertisment împotriva corupției trupului, cărnii (τῇ σαρκί)

III. Galateni 5, 25 – 6, 10

5, 25a: O reafirmație a indicativului („*Dacă trăim cu Duhul*”)

5, 25b–6, 6: O serie de afirmații gnomice⁷⁰² ce formează exortații pozitive

6, 7–9: Un avertisment eshatologic

6, 10: O sinteză foarte sumară a întregii structuri parenetice

Când vorbim despre o presupusă retorică a epistolelor pauline, trebuie să avem în vedere faptul că arta persuasiunii, o constantă a retoricii antice, se folosea în principal în curțile de judecată. Persuasiunea era folosită în context juridic, argumentele care erau expuse, nu urmăreau neapărat înfățișarea adevărului, ci convingerea judecătorului cu privire la vinovăția respectiv nevinovăția inculpatului. Avocații foloseau arta retorică, în scopuri pur subiective, persuadând audiența și judecătorul, angrenând o serie întreagă de demonstrații, de strategii persuasive, de explorări psihologice ale publicului. Succesul unei astfel de retorici, depindea în principal de naivitatea publicului de a se lăsa manipulat, veridicitatea cazului prezentat, fiind pusă

semnul pleniprezent al libertății în Hristos Domnul. De asemenea, pericopa aceasta, însumează indirect anumite țeluri pauline: convingerea comunității cu privire la apostolatul său de drept divin și integritatea propovăduirii sale; justificarea intervenției efective în sânul Bisericii de aici, spre a-i determina pe creștinii galateni să adopte un anumit stil de viață; recalibrarea încredințărilor galatenilor și a valorilor lor morale, cu țintă pe termen lung de adoptare corporată a unui anume comportament – toate acestea, producând în sincron modelarea ethos-ului galatean, prin intermediul unui logos rostit cu pathos. A se vedea David A. deSilva, „Appeals to Logos, Pathos, and Ethos in Galatians 5:1–12. An Investigation of Paul’s Inventio”, în vol. *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*, (S. Porter, B. Dyer eds), Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 245–250.

⁷⁰² O investigație serioasă a tuturor afirmațiilor gnomice ale Sfântului Apostol Pavel, rămâne în continuare un deziderat al studiilor biblice românești; tema în sinea ei, putând pune bazele unui adevărat tratat teologic și exegetic noutestamentar. Pentru o orientare bibliografică sumară asupra temei, a se vedea H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Hueber, Munich, 1960, pp. 872–879; K. von Fritz, K. Horna, „Gnome, Gnomendichtung, Gnomologien”, în *RE Sup*, vol. 6, pp. 74–90; H. Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959; Henry A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy*, E. J. Brill, Leiden, 1973.

în subsidiar. Tocmai de aceea, retorica antică funcționa atât timp cât audi-ența nu știa cum funcționează ea⁷⁰³!

Sfântul Apostol Pavel, dacă s-a folosit de arta persuasiunii și de întreg categorialul retoricii greco-romane, a făcut-o foarte selectiv, preluând doar ceea ce era de folos, pentru îmbunătățirea propovăduirii orale a evangheliei Domnului Iisus Hristos, spre mântuirea oamenilor. Sfântul Pavel a fost bine intenționat, el nu a încercat să joace duplicitar, precum făceau retorii antici, căci nu urmărea faimă sau îmbogățire personală, ci pur și simplu doar preaslăvirea Mântuitorului Hristos. De aceea, el nu manipula audiența prin intermediul retoricii, ci se folosea de anumite tehnici orale, subtilități de limbaj, pentru a-și convinge ascultătorii de frumusețea evangheliei, de izbăvirea omenirii adusă prin mesajul creștin revelat – ceea ce din păcate, nu i-a reușit de fiecare dată (*Fapte* 17, 32–33). Sfântul Ioan Gură de Aur spre exemplu, școlit la cele mai înalte școli ale lumii de atunci, de unde a deprins cu elocință arta retorică, se degrevează până la urmă de aceasta în pastorația sa, însă nu uită să împrumute de la ea, anumite tehnici oratorice, care îl vor transforma în cel mai iscusit și audiat predicator al veacului creștin de aur⁷⁰⁴.

În neputința aceasta de a distinge între caracteristicile unei retorici juridice antice și exortațiile parenetice pauline construite retoric, stă eroarea biblistului german H. Betz. Acesta a interpretat întreaga epistolă către Galateni, întocmai unei cuvântări într-o sală de judecată, unde acuzatorul era Sfântul Pavel, iar acuzații erau galatenii, acestora intentându-li-se un adevărat proces paulin, prin care erau acuzați de trădare, pe motivul acceptării circumciderii. Însă nu așa stau lucrurile. Apostolul Pavel nu este un justițiar al dreptății sociale, care caută prin intermediul unui aspru rechizitoriu, să-i umilească pe creștinii din Galata⁷⁰⁵. Nu acesta este spiritul evangheliei!

Ci așa cum spune și biblistul C. J. Classen, în epistola către Galateni, nu avem de-a face cu discursuri de natură judiciară, deliberativă sau demonstrativă; căci Sfântul Pavel nu se adresează unui tribunal, de la care așteaptă

⁷⁰³ Hans Dieter Betz, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, p. 27.

⁷⁰⁴ Adrian Ivan, *Logos Parainetikos: Principii Parenetice în Omiliile la Matei și în alte Scrieri ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015, pp. 181–182: „Modelul predicatorial al Sfântului Ioan, din punct de vedere parenetic, urmează îndeaproape pe cel al Sfântului Apostol Pavel, de la care preia mai ales atitudinea și predispoziția predicatorului de a se jertfi prin cuvânt. Omilia hrisostomică ne descoperă un predicator mânat permanent de dorința de a avea cât mai aproape pe ascultători, de a călători împreună cu ei și de a le arăta frumusețile negrăite ale Sfintelor Scripturi, care nu se înțeleg decât cu inima”.

⁷⁰⁵ Roland Meynet, *La Lettera ai Galati*, coll. *Retorica Biblica*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 2012, pp. 8–9.

un verdict final care să-i ateste nevinovăția. Classen se îndoiește cu privire la faptul că partea de *prepositio* a epistolei (2, 15–21) poate fi interpretată după structura retorică a formei, funcției și cerințelor unui *prepositio* antic; căci structura este alcătuită foarte personal, iar în partea a doua a epistolei, se trece de la cuvântarea la persoana întâi singular sau plural la o formă mult impersonală, pierzându-se astfel organicitatea necesară trecerii de la *prepositio* la *probatio*. Eroarea cea mai mare pe care o identifică Classen, este forțarea unei lungi secțiuni a epistolei, după caracteristicile antice ale lui *exhortatio*, pericopa 5, 1 – 6, 10 neputând fi încadrată astfel, datorită caracterului apologetic al epistolei către Galateni. Acest detaliu, spune Classen, ar fi trebuit să-l avertizeze pe Betz, să nu se grăbească a aplica prea degrabă acestei epistole, anumite genuri literare antice nepotrivite. Tot acest biblist, spune că în lumea antică, exista o diferențiere clară între genul epistolar și oratoria retorică, care sunt două domenii distincte, fiecare funcționând după propriile sale legi; interferența în acest caz, fiind aspru amendată, căci fiecare gen literar în parte (epistolar sau oratoric), avea o proprie și imuabilă elaborare a argumentației, urmărind țeluri cu totul diferite (retorica antică nu urmărea decantarea adevărului; oratoria creștină își avea temelia întru Adevăr). Acesta este motivul principal pentru care cele două structuri literare nu se puteau combina⁷⁰⁶. Însă nu putem nega întru totul faptul că în epistola către Galateni, și de altfel, în toate epistolele sale, Apostolul Pavel, apelează la unele figuri retorice de cuvinte, cu scopul de a-și persuadea publicul cu privire la caracterul revelat al învățăturii creștine și la nevoia sfințirii vieții, printr-o tot mai bogată cunoaștere a Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos.

⁷⁰⁶ C. Joachim Classen, „St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric”, în *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, pp. 111–113.

Capitolul IX

Sfântul Apostol Pavel și retorica epistolei lui Dumnezeu către Filipeni 1, 12–21

9.1 TEXTUL ÎN VERSIUNEA GREACĂ ȘI ÎN TRADUCERE PROPRIE

UBS5⁷⁰⁷: (12) Πινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοί, ὅτι τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν, (13) ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πάσιν, (14) καὶ τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν κυρίῳ πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον λαλεῖν⁷⁰⁸. (15) τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν· (16) οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης, εἰδότες ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι, (17) οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν, οὐχ ἄγνως, οἰόμενοι θλίψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου. (18) Τί γάρ; πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστὸς καταγγέλλεται, καὶ ἐν τούτῳ χαίρω. Ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι, (19) οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ (20) κατὰ τὴν ἀποκαταδοκίαν⁷⁰⁹

⁷⁰⁷ Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek New Testament*, p. 652.

⁷⁰⁸ În unele manuscrise antice ale epistolei (Ⲙ; A; B; P; Ψ; 048^{vid}. 075. 0278 etc.) se mai adaugă la finalul acestui verset „του θεου” iar în altele (F; G; D²; K; 630; 1505 etc.) „κυριου”, rezultând următoarea variantă: „să vestească Cuvântul lui Dumnezeu / să vestească Cuvântul Domnului”. A se vedea Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ²⁸2012, p. 1208. Varianta mai scurtă „τὸν λόγον λαλεῖν – vestească Cuvântul” este se pare cea mai aproape de original, celelalte două variante adăugite pot fi rezultatul imixtiunii unor scribi care au dorit să armonizeze în exces textul. Tot sub această formă prescurtată redă textul manuscrisele (p⁴⁶; D; 424^c; 1739; 1852; 1881; 2200; Byz[K]; *Lect it'*) dar și următorii părinți și scriitori bisericești: Tertulian, Ioan Gură de Aur și Teodor în exegezele lor pe această epistolă paulină. A se vedea Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek New Testament*, p. 652.

⁷⁰⁹ Manuscrisele F și G propun varianta καταδοκίαν care tot „așteptare nerăbdătoare” înseamnă, însă lipsită de prepoziția ei genitivală ἀπὸ, prepoziție care se folosește în

καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. (21) Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. (*Pros Philippesiois* 1, 12–21)

Traducerea noastră: (12) Dar vreau să cunoașteți⁷¹⁰ fraților că cele petrecute cu mine⁷¹¹, mai mult spre răspândirea Evangheliei au venit⁷¹², (13) astfel încât⁷¹³ lanțurile mele pentru Hristos sunt cunoscute întregului pretoriu și

următoarele cazuri: pentru a marca separarea de un loc sau o persoană; pentru a indica punctul de la care se pornește; pentru a indica originea, sursa; pentru a indica distanța sau îndepărtarea de un punct; pentru a indica cauza și însemnătatea. A se vedea Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament...*, p. 1208; Walter Bauer, Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London, ³2000, pp. 105–107.

⁷¹⁰ Am optat pentru varianta „a cunoaște” în detrimentul clasicului „a ști” precum îl redă majoritatea traducerilor românești (Anania 2001; Sinodala 2005; Cornilescu 1994; Pascal 1992; SBIR 2014), deoarece verbul γινώσκω înseamnă în primul rând o înțelegere rațională, o puternică constatare. Este asemănător textului din (*Luca* 8, 10) unde ucenicilor le este dat să cunoască tainele Împărăției lui Dumnezeu. A se vedea Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2000, (nota 5505).

⁷¹¹ Această exprimare: ὅτι τὰ κατ' ἐμὲ este una greu de tradus, se formează din prepoziția κατὰ + pronumele personal ἐγώ în acuzativ. Când prepoziția κατὰ se formează cu acuzativul, poate defini atât o locație cât și o perioadă de timp, sau poate rezulta o distribuție numerică. În contextul de față putem vorbi despre prima variantă în logica izolării pe o perioadă de timp bine determinată a marelui apostol (însușind arestarea, detenția cât și procesul care-l așteaptă), formulă asemănătoare cu καθ' ἑαυτόν („de unul singur”) din *Fapte* 28, 16. De data aceasta apreciem acuratețea versiunii (Anania) care atentă fiind la acuzativul impus de către textul grecesc, propune varianta traductologică: „că cele petrecute cu mine”. A se vedea Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament...*, (nota 14943); Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1683.

⁷¹² Verbul ἔρχομαι înseamnă „a se muta dintr-un loc în altul; a veni/a pleca”, tocmai de aceea nu poate fi tradus sub forma acestor variante ilare: „a fost” (SBIR 2014); „a contribuit” (Pascal 1992); „au lucrat” (Cornilescu 1994) etc. Mult mai acurată este în acest caz, ediția catolică a Noului Testament (Bulai/Budău 2016) care traduce prin „au venit”, dar nici edițiile (Anania; Sinodala 2005) care traduc prin „s-au întors” nu sunt de neglijat. A se vedea Johannes E. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, (nota 2751); Alois Bulai, Anton Budău, *Noul Testament*, Tradus după textele originale, Editura Sapientia, Iași, 2016, p. 445.

⁷¹³ Conjuncția subordonată ὥστε este folosită aici tocmai pentru a indica consecințele imediate ale răspândirii Evangheliei (vv. 13–14), adică întreaga garnizoană romană alături de mulți alții au auzit evanghelia lui Pavel. În iconomia textului, mai poate fi tradusă și prin „ca rezultat”; „datorită acestui lucru”; „datorită celor întâmplate”. Ediția „Today's English Version” (TEV) restructurează fraza făcând din expresia „întregului pretoriu și tuturor

tuturor celorlalți, (14) și cei mai mulți dintre frați, convinși⁷¹⁴ întru Domnul de lanțurile mele, îndrăznesc tot mai mult și fără teamă să vestească Cuvântul. (15) Unii, pe de o parte, Îl propovăduiesc pe Hristos din invidie și rivalitate⁷¹⁵, dar alții din bunăvoință. (16) Aceștia o fac din iubire, știind⁷¹⁶ că eu sunt pus aici pentru apărarea Evangheliei, (17) ceilalți însă din rivalitate și fără sinceritate Îl propovăduiesc pe Hristos, crezând că-mi provoacă astfel măhnire⁷¹⁷ [tulburare] în lanțurile mele. (18) Dar ce importanță are? Oricum ar fi, fie din fățarnicie⁷¹⁸, fie întru adevăr, Hristos este propovăduit, și pentru aceasta mă bucur. Și cu atât mai mult mă voi bucura, (19) fiindcă știu că aceasta va fi spre mântuirea mea datorită rugăciunii voastre și ajutorului Duhului lui Iisus Hristos, (20) potrivit cu așteptarea mea nerăbdătoare și cu nădejdea că întru nimic nu voi fi rușinat, ci cu toată îndrăzneala, ca întotdeauna, și

celorlalți”, subiectul acțiunii, în detrimentul subiectului logic al „lanțurilor mele”, așa cum este el redat de majoritatea celorlalte ediții: „New English Bible” (NEB); „New American Bible” (NAB) sau „Jerusalem Bible” (JB). A se vedea I-Jin Loh, Eugene A. Nida, *A Translator’s Handbook on Paul’s Letter to the Philippians*, United Bible Societies, New York, 1977, p. 20.

⁷¹⁴ Verbul *πειθω* se folosește pentru a descrie un punct de vedere particular rezultat de pe urma unei acțiuni, are ca prim sens ideea de convingere (*Fapte* 18, 4: „Și dezbătea în fiecare Sâmbătă în Sinagogă, încercând să-i convingă pe iudei și greci”). În textul de față, este vorba despre creștinii din Roma, care convinși fiind de nevinovăția lui Pavel dar și de faptul că lanțurile lui, sunt spre slava lui Dumnezeu și spre sporirea evangheliei, au prins și mai mult curaj în propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu. A se vedea Walter Bauer, Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 791.

⁷¹⁵ Substantivul *ἔρις* se regăsește în Noul Testament de 7 ori și doar în scrierile pauline, are ca plural forma *ἔριδες* (*1 Corinteni* 1, 11), și este folosit întotdeauna pentru a descrie disputele și rivalitățile dintre creștini. Ele sunt mai mereu primejdioase fiindcă pun în pericol Biserica. A se vedea Siegfried Wibbing, *Die Tugend und Lasterkatalogue im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*, Berlin, 1959, p. 96.

⁷¹⁶ Participiul perfect al verbului *εἰδότες*, deoarece nu comunică o delimitare temporală precisă, se traduce cu ajutorul gerunziului românesc, în funcție de context. A se vedea Constantin Georgescu, *Manual de Greacă Biblică*, Editura Nemira, București, 2011, p. 227.

⁷¹⁷ Substantivul *θλίψις* este unul bogat semantic, în literatura elină (Strabon, Galen) este folosit pentru a descrie o presiune exercitată asupra cuiva, o împilare; în mediul eclesial timpuriu *thlipsis* este o metaforă care înseamnă opresiune, silnicie, măhnire, restriște, tribulație, suferință etc. Este foarte greu în a te decide ca traducător care este sensul cel mai potrivit al acestui termen, pentru a descrie cu exactitate zbuciumul sufletesc al marelui Apostol Pavel, în acel moment al detenției sale. Pentru mai multe informații vezi Joseph Henry Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, International Bible Translators, Dallas, 2000, (nota 2483).

⁷¹⁸ Ediția franceză „Traduction Oecuménique de la Bible” (TOB), propune o variantă fidelă „avec des arrière-pensées” adică „cu gânduri ascunse”, pentru substantivul *προφάσει* care tocmai aceasta înseamnă în greaca Noului Testament: ceea ce pentru alții apare ca fiind ascuns, tănuț, în dorința de a flanca adevărata situație. A se vedea *Traduction oecuménique de la Bible*, Société biblique française, Editions du Cerf, Paris, 1988, p. 1759.

acum Hristos va fi preamărit în trupul meu, fie prin viață fie prin moarte. (21)
Pentru mine a trăi este Hristos și a muri este un câștig.

9.2 CONTEXTUL ȘI INTERPRETAREA PERICOPEI

Pericopa 1, 12–26 face parte din așa numitele „secțiuni discrete” ale epistolei, alături de alte câteva (2, 5–11; 2, 19–30; 3, 1 – 4, 1; 4, 10–20) care vin să demonstreze pe filonul criticii interne, organicitatea și unitatea epistolei⁷¹⁹. Este evident și faptul că secțiunea 1, 12–26 ne arată cum Sfântul Pavel se folosește de tehnica retorică a acelei vremi, construindu-și argumentarea pe principiul lui „inclusio” – care înseamnă încadrarea unui pasaj prin începearea și încheierea lui cu ajutorul aceluiași termen, în cazul de față avem substantivul *προκοπή* care înseamnă „progres, răspândire”, și care este prezent atât în v. 12 cât și la finalul pericopei în v. 26. Biblistul W. Schenk⁷²⁰ susține că pe baza acestui substantiv *prokopē* și a pronumelui personal la persoana I din v. 12 și vv. 25–26, se poate vorbi despre cadrul logic al acestui pasaj. Un alt cuvânt-cheie al acestei secțiuni este verbul *πειθοίτας* („convinși”) care apare în v. 14 și care se referă la cei împreună lucrători cu Sfântul Pavel, care fără teamă vestesc evanghelia, în ciuda situației nefericite prin care trece părintele lor duhovnicesc, dar și în v. 25 unde Apostolul Pavel este convins

⁷¹⁹ Unii comentatori susțin teoria mai multor bilete de text (două sau trei) trimise comunității din Filipi cu diferite ocazii, și care reunite de Biserica mai târziu, au dat naștere la actuala formă a epistolei către Filipeni. O teorie care atacă fulgurant unitatea și organicitatea acestei scrisori pauline. Pentru mai multe detalii care oferă și argumentele acestei poziții a criticilor noutestamentari a se vedea Mauro Orsatti, *Introducere în studiul Noului Testament*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2008, p. 279; Werner Georg Kümmel, *Introduction to the New Testament*, SCM Press, London, ²1970, pp. 235–237; Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, ²2005, pp. 158–160. Pentru o argumentare care vine să întărească principiul unității epistolei, a se consulta de asemenea lucrările: John T. Fitzgerald, „The presumption of the letter’s literary integrity is probably correct”, în *Anchor Bible Dictionary*, vol. V, Doubleday, New York, 1992, p. 322; David E. Garland, „The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors”, în *Novum Testamentum*, vol. XXVII, no. 2, 1985, pp. 141–173; Cătălin Varga, „The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2: 6–11. An Interrogation of the Paternity and Possible Solutions”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, vol. LX, no. 1, 2015, pp. 57–76.

⁷²⁰ Wolfgang Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, p. 129: „Der Rahmen dürfte auch durch die Verwendung von *eis prokopē* in v. 12 wie in v. 25 markiert sein. Ein drittes, assistierendes Rahmungssignal dürfte im Gebrauch der emphatisch verstärkten Form des Personalpronomens (v. 12 wie v. 26) vorliegen, während der übrige Text die kurze Normalform verwendet...”.

că va mai rămâne pentru o vreme în trup (ἐν τῇ σαρκί) pentru binele comunității din Filipi⁷²¹.

Acest minunat fragment, „fericirea nefericirii” cum mai este numit el⁷²², începe cu o construcție cunoscută ca fiind o „formă de dezvăluire” prin care apostolul le comunică cititorilor săi, efectele înlănțuirii sale. Construcția aceasta Γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοί... („*Dar vreau să cunoașteți fraților...*”) nu mai este întâlnită nicăieri în cuprinsul Noului Testament, fapt ce face din ea un *hapax*, însă într-un alt mod, Pavel folosește expresii asemănătoare pentru a atrage atenția asupra a ceea ce urmează să spună⁷²³ (*Romani* 1, 13; *1 Corinteni* 10, 1; 11, 3; *2Corinteni* 8, 1; *Galateni* 1, 11; *Coloseni* 2, 1; *1Tesaloniceni* 4, 13). Cele patru părți logice ale acestei formule convenționale⁷²⁴ sunt: (A) o expunere a unei dorinți ardente de genul „eu vreau / eu doresc”; (B) un verb al cunoașterii – „a cunoaște / a fi informat / a nu fi ignorant”; (C) adresanții – „voi, fraților și surorilor”; (D) dezvăluirea informației. Această introducere convențională, deschide modul neconvențional prin care Sfântul Apostol descrie situația lui actuală. Societatea greco-romană, privea cu dispreț pe cel întemnițat, ea nu putea privi cu îngăduință pe așa numiții răufăcători, tocmai de aceea, această situație actuală a Sfântului Pavel, putea lesne să-i influențeze reputația⁷²⁵, de aceea el se grăbește să le ofere explicații filipenilor, și prin ei Bisericii întregi (*Coloseni* 4, 16), asigurându-i de toată prețuirea și nevinovăția sa, dar și de faptul paradoxal al răspândirii evangheliei în ciuda tuturor obstacolelor.

Din păcate pentru cititorul modern, Sfântul Pavel nu oferă o expozițiune detaliată a modului în care și pentru care a fost întemnițat, nici nu vorbește despre condițiile reclusiunii sale, probabil pentru că acestea erau motive secundare pentru apostolul neamurilor, el insistă efectiv asupra faptului că în ciuda tuturor așteptărilor, evanghelia (vestea cea bună a lui Hristos) se

⁷²¹ Robert Murray, *Philippians*, în vol. *The Oxford Bible Commentary: The Pauline Epistles*, (John Muddiman, John Barton eds.), Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 192.

⁷²² William MacDonald, *Kommentar zum Neuen Testament*, Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, 1997, pp. 953–954.

⁷²³ Marvin R. Vincent, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, în coll. *The International Critical Commentary*, (Samuel Rolles Driver, Alfred Plummer, Charles Augustus Briggs eds.), T.&T. Clark, Edinburgh, 1950, p. 15.

⁷²⁴ G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2009, p. 75.

⁷²⁵ Peter Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, band 23, J. C. B. Mohr Siebeck, Tübingen, 1987, p. 69.

răspândește cu putere în întreaga comunitate⁷²⁶. Autorul folosește în acest sens un substantiv neobișnuit προκοπήν (*prokopē*) care apare doar în această epistolă (v. 12 și v. 26) și atât, fiind un termen de culoare filozofică și împrumutat din literatura elină. Pentru filozofii stoici acesta era un termen tehnic pentru a desemna terenul de mijloc dintre bine și rău, iar în dezvoltările ulterioare se folosea pentru a defini impulsurile naturale ce vizau progresul individual sprijinit pe introspecție și autocondamnare. O perfecțiune ce îmbrățișa înțelepciunea, virtutea și pietatea. În Vechiul Testament nu este folosit acest termen, însă exista convingerea că YHWH controlează și influențează istoria mântuirii, călăuzind-o dinspre promisiune către împlinire. Contribuția omului este ambivalentă, în timp ce progresul uman stă sub semnul poruncii de a fi sfânt precum Dumnezeu este (*Levitic* 19, 2), totuși acest deziderat greșit înțeles, este de asemenea cauza progresului în rău (*Facerea* 3). Sfântul Pavel împrumută acest concept infuzându-i un substrat creștin⁷²⁷, și folosindu-l în acest context cu intenția de a descrie un progres spiritual, o bucurie aleasă, care mai poate merge în sintonie cu credința, dezvoltând epectaza ei. Dacă Sfântul Pavel rămâne în viață el poate ajuta prin mijlocirea Sfântului Duh la înaintarea în credință, iar suferințele lui la înaintarea evangheliei. Ca prizonier, el ajută la răspândirea evangheliei printre păgâni, așadar înaintarea sau răspândirea sau progresul este un proces atât interior cât și exterior⁷²⁸. De fapt, spune Sfântul Teodoret al Cirului⁷²⁹, Pavel nu dorește decât să-i liniștească pe creștinii din Filippi, asigurându-i despre paradoxul iubirii lui Dumnezeu, Care prin lanțurile (δεσμούς) sale, a întors pe mulți la dreapta credință. Se pare că suferința unora este prețul bucuriei altora, iar datorită demnității cu care Sfântul Pavel stătea în lanțuri (*Fapte*

⁷²⁶ G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians*, p. 76.

⁷²⁷ Acesta nu este singurul caz în care Sfântul Pavel se folosește de un context păgân cu scopul de a-l recupera în cadrele misticismului creștin, tot pe acest filon, se înscrie și textul din *Fapte* 17, 28 unde se invocă un citat din poetul păgân Aratus (originar din Cilia sec. III î.Hr.) transfuzându-l într-un context creștin. De asemenea, amintim celebrele texte din *1Corinteni* 15, 33; *Tit* 1, 12. A se vedea Iustin Moiescu, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Editura Anastasia, București, 2002, pp. 257–276. Probabil învățând de la Sfântul Pavel, Sfântul Grigorie de Nazianz împrumută și el câțiva termeni din poetul păgân Callimachus, folosindu-i în poeziile sale mistice, îmbogățind astfel limba patristică bisericească. Pentru mai multe detalii a se vedea Cătălin Varga, „Sfântul Grigorie Teologul – Un poet la curțile Cuvântului. Fragmente dintr-o poezie a Spiritualității Ortodoxe”, în *Tabor*, vol. VII, nr. 8, 2013, pp. 43–50.

⁷²⁸ Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume*, pp. 940–942.

⁷²⁹ Theodoret of Cyrus, *Epistle to the Philippians*, 1.12–13, în vol. *Commentarius in omnes b. Pauli epistolas*, (C. Marriott ed.), J. H. Parker, Oxford, 1852, p. 47.

16, 24–25), cântând și rugându-se lui Dumnezeu pentru călăii săi⁷³⁰, este învrednicit a vedea cu proprii săi ochi, cum în ciuda tuturor obstacolelor, evanghelia este răspândită cu abnegație spre mântuirea neamurilor. Acesta era singurul lucru care-l tulbura pe Apostolul Pavel, faptul că întemnițarea lui ar putea influența și împiedica totodată răspândirea evangheliei, ca un adevărat păstor și părinte duhovnicesc (*1Corinteni* 4, 15) se îngrijora de viitorul neamurilor păgâne pe care le dorea fără tergiversare părtașe iubirii lui Dumnezeu. Însă Hristos, în bogata Sa milostivire, nu-și putea lăsa vasul ales (*Fapte* 9, 15) pradă unor astfel de anxietăți, ci Îi dezvăluie cum rugăciunile i-au fost ascultate iar evanghelia se răspândește de data aceasta, cu deosebit aplomb. Pentru că nimic nu poate fi mai cuceritor și nimic nu poate atrage și mai mult iubirea lui Dumnezeu decât picioarele sfinților Săi în lanțuri, închiși pentru Numele Lui. Pentru că, așa după cum spune și mitropolitul Nicolae Mladin⁷³¹:

„Nimic nu e atât de strălucit ca Pavel legat pentru Hristos, ca acele lanțuri ce înfășurau acele mâini fericite. A fi legat pentru Hristos e cu mult mai strălucit decât a fi apostol, sau dascăl, sau evanghelist... Nu poate face atât de strălucit capul o diademă bătută în pietre prețioase, ca un lanț de fier pentru Hristos... A fi legat pentru El e mai strălucit decât a ședea la dreapta Lui, e mai însemnat decât a ședea pe cele douăsprezece tronuri”.

Prin dezvăluirea acestui paradox al răspândirii evangheliei, cu atât mai mult cu cât Pavel suferă și mai intens, el practic catehizează obștea credincioșilor din Filipii în spiritul celor mai profunde precepte morale, care vor deveni peste veacuri apanajul duhului patristic. Iar creștinilor din Roma tot el le va spune:

„Si nu numai atât, ci ne lăudăm și în suferințe, bine știind că suferința aduce răbdare, și răbdarea încercare, și încercarea nădejde. Iar nădejdea nu rușinează pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin

⁷³⁰ Exista deja un obicei încetățenit în Biserica primară, creștinii se bucurau întru Hristos prin rugăciuni și diverse cântări duhovnicești, fie prelucrate din tezaurul psalmilor lui David, fie împrumutate din proaspetele creații imnografice ale Bisericii. Nu întâmplător Sfântul Pavel se adresează creștinilor din Colose în felul următor: ψαλμοῖς ὕμνοις ψδαῖς πνευματικαῖς ἐν [τῇ] χάριτι ἁδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ – „...cântați psalmi, imne și cântări duhovnicești, mulțumitori fiind în inimile voastre lui Dumnezeu (3, 16)”. A se vedea Ioan Bude, „Un imn hristologic din lirica creștină a veacului apostolic: Filipeni 2, 6–11”, în *Altarul Banatului*, vol. XXI, nr. 1–3, 2010, p. 8.

⁷³¹ Nicolae Mladin, *Hristos – viața noastră. Asceza și mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 198.

Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă. Căci Hristos, încă fiind noi neputincioși, la timpul hotărât a murit pentru cei necredincioși” (5, 3–6).

Pentru că urmarea și imitarea lui Hristos Cel batjocorit și crucificat, oferă credinciosului Său puterea necesară pentru a nu-și pierde nădejdea și a înfrunta cu abnegație toate ispitele diavolului în dorința de-a obține biruința mult dorită⁷³². Și tot credincioșilor din Roma, prin celebra entimemă specific paulină (Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα – „ce vom zice deci în urma tuturor acestora?”) le amintește despre faptul că nimic de pe lumea aceasta, nici măcar suferința nu va putea să-i despartă de dragostea lui Hristos (8, 35), ba mai mult, doar cu ajutorul suferinței vor putea ucide plăcerile trupului, pentru a trăi și a umbla întru Duhul⁷³³.

Deși nu avem nici un termen noutestamentar care să definească cu exactitate ceea ce noi astăzi ca preoți ai lui Dumnezeu înțelegem prin „slujire” (poate διακονία sau λειτουργία), totuși există o învățătură dumnezeiască ce descrie la nivel teologic scopul și esența fiecărei slujbe religioase, și aceasta este *charisma* adică „harul lui Dumnezeu”. Iar din punct de vedere istorico-biblic, Sfântul Pavel este acela care introduce primul termenul de „har” în mediile eclesiale și în vocabularul teologic⁷³⁴ (*Romani* 6, 23), aceasta pentru că lui i se revelează pentru prima oară întreaga încărcătură duhovnicească, cel puțin la nivel practic (experiența harului lui Dumnezeu de pe drumul Damascului din *Fapte* 9). Cu siguranță răspândirea evangheliei se datorează prizonieratului paulin care a atras ca un receptacol mila lui Dumnezeu, dar în special harului lui Dumnezeu, Care i-a asistat și i-a inspirat pe propovăduitorii din Roma, încât mulțime de simpatizanți (καὶ τοῖς λοιποῖς πάσιν) s-au arătat deschiși Cuvântului lui Dumnezeu. Evanghelia propovăduită de Sfântul Pavel, după cum el însuși mărturisește, este aceasta:

„Că înainte de toate v-am predat ceea ce și eu am primit: că Hristos a murit pentru păcatele noastre, potrivit Scripturilor, că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi; și că i S-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece; după aceea S-a arătat în același timp la peste cinci sute de frați – dintre care cei mai mulți trăiesc până astăzi, iar unii au adormit... iar la urma tuturor, ca unui născut înainte de vreme, mi S-a arătat și mie” (*1Corinteni* 15, 3–8).

⁷³² Justinian Cârstoiu, *Desăvârșirea creștină în Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, Editura Bucura Mond, București, 1996, p. 217.

⁷³³ Marcu Ascetul, *Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, coll. *Filocalia*, vol. 1, Editura Humanitas, București, 2004, p. 262.

⁷³⁴ Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, SCM Press, London, 1964, p. 64; Leopold Cohn, *Schriften der Jüdisch-Hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung*, band III: Die Werke Philos von Alexandria, Verlag von M. & H. Marcus, Breslau, 1919, pp. 110–113.

În textul acesta citat, termenul Γνωρίζω (15, 1) este folosit pentru a atrage atenția cititorilor, precum o face și în *Filipeni* 1, 12 spunându-le despre obârșia divină a evangheliei cu care i-a evanghelizat, iar această corelare dintre transmiterea și primirea evangheliei, însumează elementele Tradiției⁷³⁵: παρέλαβον → παρέδωκα → παρελάβετε (am primit / am predat / ați primit). Dar pe deasupra tuturor acestora, în evanghelia propovăduită de Sfântul Pavel în Filipi, întâlnim o hristologie înaltă, în care Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat, și Om adevărat, Care din smerenie S-a coborât pe pământ pentru ca să-i urce la cer pe oamenii născuți din Dumnezeu care și-au lepădat păcatele și poftele lor (2, 5–18). Modelul Hristos, este prezentat drept supremul etalon, Care poate remodela întreaga Biserică corijându-i derapajele și oferindu-i pârgھیile necesare sfințeniei⁷³⁶.

Concluziv, putem spune în asentiment cu cercetătorul C. Rowland⁷³⁷, că esența evangheliei propovăduită de apostolul neamurilor, poate fi localizată fie în epistolele către Romani și Galateni, unde se insistă pe tema îndreptării din credință, fie în toate celelalte locuri unde Sfântul Pavel vorbește despre încorporarea mistică a creștinilor în trupul lui Hristos⁷³⁸, care este Biserica – comuniunea sfinților (*Efesenii* 1, 22–23; *Colosenii* 1, 22–23 etc). Personal, aș opta pentru ambele variante, nu atât o disociere a acestor două coordonate, cât o întrepătrundere a lor. Fiindcă nu poți fi un mădular activ în trupul mistic al lui Hristos (*ICorinteni* 12, 26–28), până ce o dată nu ai fost îndreptat sau restaurat prin harul lui Dumnezeu primit în Sfânta Taină a Botezului (*Romani* 6, 3–7; *Colosenii* 2, 12), garant al propășirii tale în Hristos, alături de alți factori (*Efesenii* 4, 13), prin asceza binefăcătoare (*Romani* 13, 14; *ICorinteni* 9, 24–27; *Colosenii* 1, 29) și prin practicarea faptelor credinței (*Efesenii* 2, 10; *Iacob* 2, 17). Conjuncția subordonată ὥστε („astfel încât”) din v. 13, ne dezvăluie cele două dimensiuni ale confesiunii din versetul precedent: mai întâi Sfântul Apostol prezintă efectul imediat al reclusiunii sale, care s-a răspândit asupra întregului pretoriu (τῷ πραιτωρίῳ) dar și asupra tuturor celorlalți, și anume faptul că lanțurile sale s-au transformat într-un

⁷³⁵ James Yeong-Sik Pak, *Paul as Missionary: A Comparative Study of Missionary Discourse in Paul's Epistles and Selected Contemporary Jewish Texts*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, New York, 1991, pp. 117–118.

⁷³⁶ Joong Suk Suh, *The Gospel of Paul*, coll. *Studies in Biblical Literature*, vol. 56, Peter Lang, New York, 2003, p. 104.

⁷³⁷ Christopher Rowland, *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, SPCK, London, ²1987, p. 207.

⁷³⁸ Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, trans. by William Montgomery, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998, pp. 115–118; J. V. Fesko, „William Perkins on Union with Christ and Justification”, in *MAJT*, vol. XXI, 2010, pp. 24–28.

imn de slavă lui Hristos; iar în al doilea rând, ni se specifică faptul că până și cei din administrația regală s-au convins că Apostolul Pavel nu este închis de drept comun cu răufăcătorii și criminalii, ci datorită propovăduirii sale creștine, adjectivul φανερός care se mai poate traduce prin „bine cunoscut, evident” arată că pentru toată lumea este limpede că Sfântul Pavel suferă pentru Hristos⁷³⁹. Cu alte cuvinte, autorul vrea să sublinieze faptul că a devenit limpede în toată Roma, că întemnițarea sa, se datorează mărturisirii lui Hristos, și că lanțurile fac parte din patrimoniul ucenicului lui Hristos care și-a asumat suferința ca pentru Hristos⁷⁴⁰. Termenul (τῷ πραιτωρίῳ) este un *crux interpretum* al acestei pericope, deoarece în funcție de opțiunile noastre exegetice, el poate stabili cu exactitate locul din care Sfântul Pavel redactează această scrisoare: cel mai probabil Roma. Apostolul făcând apel la judecata împăratului pentru soluționarea problemei lui, având acest privilegiu prin prisma cetățeniei sale romane, își aștepta verdictul din postura de prizonier regal, fiind astfel sub permanenta supraveghere a celor ce formau garda imperială (*Fapte* 28, 16). Adevărul despre prizonieratul său, a circulat astfel liber în întregul pretoriu, adică printre toți soldații administrației imperiale, și nu numai, cuvintele „și tuturor celorlalți – καὶ τοῖς λοιποῖς πάσιν” pot viza chiar pe cei însărcinați cu strângerea probelor ce vor constitui obiectul procesului paulin⁷⁴¹. Termenul „pretoriu” se referea în timpul primului secol creștin, strict la garda împăratului, la soldații lui de elită, la trupele care staționau în Roma pentru a oferi protecție cezarului. Pentru că se afla prizonier în Roma la momentul scrierii acestei epistole, cu siguranță Apostolul Pavel face referire la această gardă imperială⁷⁴², care nu era una rigidă deoarece îi favoriza apostolului șansa unor vizite, dreptul de-a redacta scrisori și probabil unele tabieturi. Însă datorită unei ușoare ambiguități a semanticii acestui termen (el mai poate însemna și soldații împăratului din afara Romei, adică din provincie), unii comentatori se întreabă dacă nu cumva Cezareea (*Fapte* 23, 31–35) sau Efesul (*Fapte* 16; *2Corinteni* 11, 23) să fie locul din care Sfântul Pavel a scris această epistolă⁷⁴³.

⁷³⁹ James L. Mays, *Harper's Bible Commentary*, Harper&Row, San Francisco, 1988; Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, pp. 112–113.

⁷⁴⁰ F. F. Bruce, *Philippians*, coll. *New International Biblical Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1989, pp. 40–41; Frank W. Beare, *St. Paul and His Letters*, Abingdon Press, Nashville, 1962, p. 112.

⁷⁴¹ F. F. Bruce, *Philippians*, p. 41.

⁷⁴² Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, p. 113.

⁷⁴³ Carl R. Holladay, *A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*, Abingdon Press, Nashville, 2005, p. 523.

Spre exemplu, în timpul împăratului Octavian garda imperială era alcătuită din aproximativ 9 cohorte (cca. 480 soldați), care la început nu staționau în Roma, ci erau împrăștiați prin cetățile apropiate. Dar influența cohortelor imperiale și-au cunoscut ascensiunea pe vremea împăratului Tiberiu, numărul lor crescând la 12, fiind concentrate într-o fortăreață construită în aripa estică a Romei, numită „castra Praetoria”. Această dezvoltare poate fi pusă pe seama prefectului Aelius Sejanus (14–31 d. Hr.) care controla agenda zilnică a lui Tiberiu⁷⁴⁴. Garda aceasta era exclusiv comandată de către împărat cu ajutorul a doi prefecti de rang egal, iar membrii ei erau recrutați doar din marile orașe italiene⁷⁴⁵, soldați devotați care luptau cu deosebit aplomb pentru apărarea cauzei lor⁷⁴⁶. Ținând cont de această caracteristică sedentară a pretoriului, stabilită de către împăratul Tiberiu, a cărui domnie se apropie mult de data redactării acestei epistole, cu siguranță locul prizonieratului nu poate fi altul decât Roma, celelalte ipoteze (Cezareea sau Efes) sunt oarecum susceptibile, datorită distanței mult prea mari care le separa de palatul imperial. Este puțin probabil ca cezarul să-și fi dislocat garda și să trimită o bună parte din ea în niște provincii atât de îndepărtate. Credem că acele gărzi despre care se face referire în textul din *Fapte* 23, 35 alcătuiesc totalitatea curtenilor și a ofițerilor ce făceau parte din suita sau palatul guvernatorului provinciei respective⁷⁴⁷, și nicidecum garnizoana care asigura paza palatului imperial din Roma. Biblistul D. G. Peterson⁷⁴⁸ amintește și el, pe baza ultimelor descoperiri arheologice, că *praetorium*-ul din Cezareea, alcătuit de către Irod cel Mare, a fost preluat de către administrația romană, transformându-se în reședință a guvernatorilor romani din provinciile imperiale. Astfel că, în *Marcu* 15, 16 și *Ioan* 18, 28, termenul se referă la oficiul de comandă a lui Pilat din Ierusalim, însă în *Filipeni* 1, 13, se face referire la garda personală a împăratului din Roma.

Referința pozitivă a Sfântului Pavel cu privire la pretoriu, mai trebuie privită și sub o altă optică, pe lângă cea a dispoziției lor de-a asculta evanghelia. De fapt, însăși această răspândire a evangheliei de care se bucură apostolul,

⁷⁴⁴ Lawrence Keppie, „Praetorian Guard”, în vol. *The Anchor Bible Dictionary* 5, (David Noel Freedman ed.), Doubleday, New York, 1992, p. 446.

⁷⁴⁵ Andrea Lorenzo Molinari, „Praetorian Guard”, în vol. *Eerdmans Dictionary of the Bible*, (David Noel Freedman, Allen C. Myers, Astrid B. Beck eds.), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, p. 1076.

⁷⁴⁶ Pierre Cagniat, „The Late Republican Army (146–30 BC)”, în vol. *A Companion to the Roman Army*, (Paul Erdkamp ed.), Blackwell Publishing, Carlton, 2007, pp. 80–81.

⁷⁴⁷ Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1683 (nota g).

⁷⁴⁸ David G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2009, p. 627.

vine pe filonul așa numitei „Pax Romana”⁷⁴⁹, o conjunctură politico-economică a mijlocului de sec. I, care asigura stabilitate în întregul imperiu prin pacea decretată. Această favoare de care se bucurau evreii, este câștigată odată cu suportul oferit cezarului Iuliu (47 î.Hr.) în campania de luptă pentru sprijinirea Cleopatrei, unde datorită loialității lor, evreii devin prin decret imperial, protejații Romei. Aceasta le va permite să-și desfășoare ritualurile cultice de-a lungul multor orașe mediteraneene, însă cu condiția de-a oferi sprijin armat succesorului lui Cezar, adică lui Octavian Augustul⁷⁵⁰. Ţelul Sfântului Pavel era să nu se disturbe această pace romană oferită, pentru că numai în condiții de pace, evanghelia va putea fi răspândită tuturor neamurilor⁷⁵¹.

Consecința logică a dovedirii nevinovăției Sfântului Pavel este imediat resimțită în v. 14 prin folosirea termenului πεποιθότας („convinși”), care îi vizează pe credincioșii Bisericii. Aceștia, paradoxal, datorită întemnițării apostolului, au prins curaj în a mărturisi mai mult decât o făceau înainte, și mai cu putere evanghelia, având credință în purtarea de grijă a Domnului⁷⁵² (ἐν κυρίῳ). Părinții Bisericii împart acest verset în două părți egale, pe de o parte se vorbește despre credința pe care creștinii și-au pus-o în Domnul datorită lanțurilor părintelui lor, iar pe de altă parte, ni se prezintă îndrăzneala lor de a predica evanghelia mai cu aplomb. Așa se face că Fericitul Teodoret al Cirului, spune că mulți dintre frații creștini au prins curaj tocmai datorită bucuriei cu care părintele lor duhovnicesc își asuma suferința, acesta inspirându-i prin caracterul lui exemplar⁷⁵³. Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că prin expresia περισσοτέρως („tot mai mult”) Pavel vrea să ne facă să înțelegem că aceștia au început deja să vestească Cuvântul, dezideratul fiind deja atins⁷⁵⁴. De cealaltă parte, Sfântul Ambrozie susține că Sfântul Pavel este de fapt sursa curajului altora, aceștia înțelegând din exemplul părintelui

⁷⁴⁹ Simon Légasse, „Paul et Cesar: Romains 13, 1–7: Essai de synthese”, în *Revue Biblique*, vol. CI, no. 4, 1994, pp. 516–532.

⁷⁵⁰ Simeon L. Guterman, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, Aiglon Press, London, 1951, p. 112; James S. Jeffers, *The Greco-Roman World of the New Testament*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1999, p. 105.

⁷⁵¹ Pierre Grelot, *L'Épître de saint Paul aux Romains: Une lecture pour aujourd'hui*, Editeur Saint-Paul, Versailles, 2001, pp. 168–171.

⁷⁵² Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 43, Word Books Publisher, Waco, 1983, p. 35.

⁷⁵³ Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. I, trad. de Iulia Cărare, Mircea Ștefan, Editura Doxologia, Iași, 2015, p. 98.

⁷⁵⁴ Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel*, Editura Icos, Cluj-Napoca, 1998, p. 20.

lor, că Dumnezeu le poartă de grijă de fiecare dată celor ce-L iubesc pe El⁷⁵⁵. Datorită complexității acestei topice pauline (vv. 12–14) vom utiliza următoarea schemă logică⁷⁵⁶ în dorința de-a înțelege și mai bine valențele acestui verb πεποιθότας („convinși”):

Γινώσκειν (formă verbală finită) → *ὅτι* (conjuncție subordonată secundară) → *τοὺς δεσμούς* (este subiectul care oferă lămuriri suplimentare, acesta este subiectul gramatical al unei forme verbale finite, adică al lui *Γινώσκειν*) → *πλείονας* (cuvântul cheie ce decurge din forma verbală finită, și care este secundar lui *τοὺς δεσμούς*) → *ἐν κυρίῳ* (auxiliarul care modifică predicatul propoziției, oferind indicații valoroase privind circumstanțele asociate procesului) → *πεποιθότας* (elementul verbal care întărește procesul logic al propoziției).

Din ceea ce se poate observa în această schemă verbală, convingerea (πεποιθότας) creștinilor din Roma pleacă de la cunoașterea (Γινώσκειν) precisă a rolului întemnițării părintelui lor, care prin suferința sa (τοὺς δεσμούς), a mobilizat tot mai mulți (πλείονας) mărturisitori ai evangheliei. Domnul (ἐν κυρίῳ) Iisus Hristos este cel Care prin apostolul Său⁷⁵⁷, inspiră curajul noilor propovăduitori, astfel încât evanghelia iubirii să poată fi cunoscută tuturor oamenilor. Verbul acesta (πειθώ, οὐς, ἡ) definește arta persuasiunii, abilitatea de a convinge pe cineva despre ceva, Sfântul Pavel îl mai folosește când se adresează corintenilor, spunându-le că nu a încercat niciodată să-i convingă despre iubirea lui Hristos folosind cuvinte alese sau silogisme filozofice⁷⁵⁸, ci folosindu-se de puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu (1Corinteni 2, 4). Cu alte cuvinte, Apostolul Pavel vrea să ne spună că nimic altceva nu va fi mai convingător pentru Biserică, decât suferințele noastre pentru cauza lui Hristos.

Noua realitate soteriologică este definită de apostol cu ajutorul unor termeni expresivi ce vizează noua condiție a propovăduitorilor: πεποιθότας („convinși”); περισσοτέρως („tot mai mult”); τολμᾶν („îndrăznesc”); ἀφόβως („fără teamă”). De asemenea, ἐν κυρίῳ („întru Domnul”) nu se

⁷⁵⁵ Ambrosiaster, *Epistle to the Philippians*, 1.17.2, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. VIII: Galatians, Ephesians, Philippians, InterVarsity Press, Downers Grove, 1999, p. 223.

⁷⁵⁶ Stanley Porter, M. B. O'Donnell, J. T. Reed, Randall Tan, *The Open Text.org Syntactically Analyzed Greek New Testament Glossary*, Logos Research Systems, 2006.

⁷⁵⁷ Jordi Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, coll. *Introducción al Estudio de la Biblia*, vol. 7, Editorial Verbo Divino, Estella, 1998, p. 373.

⁷⁵⁸ Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, p. 304; Alfred E. Tuggy, *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, Texas, 1996, p. 748.

referă la ἀδελφῶν („frați”) cum greșit propune această topică edițiile (Biblia 1914; Biblia 1939; Sinodala 2005; SBIR 2014), deoarece Sfântul Pavel în nici o altă epistolă nu se exprimă astfel, este evident că ἀδελφῶν desemnează pe frații cei întru Domnul, adaosul ἐν κυρίῳ ar fi fost superfluu. De aceea, „întru Domnul” se referă cel mai probabil la πεποιθότας („convinși”), fiindcă Domnul Hristos este sursa și garantul convingerii lor, iar expresia „lanțurile mele” un dativ instrumental. Prin întemnițarea lui Pavel, frații credincioși au convingerea consolidată întru Domnul⁷⁵⁹.

Unul dintre efectele retorice imediate ale acestei narațiuni, este următorul: înainte ca Sfântul Pavel să vorbească despre punctul cheie, el amintește cititorilor săi despre cele două tipare comportamentale: „unii propovăduiesc din invidie...alții din bunăvoință” (v. 15), astfel încât, atunci când vor citi v. 27, ei vor ști exact la ce anume se referă autorul prin expresia: Μόνον ἄξιως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε („Purtați-vă vrednici de Evanghelia lui Hristos⁷⁶⁰”). Dar despre structura retorică a pericopei, vom dezbate într-un capitol aparte imediat.

În continuarea narațiunii sale, Sfântul Pavel oferă informații adiționale pentru cele exprimate în vv. 12–14, cu scopul de a nuanța răspândirea evangheliei operată de propovăduitorii creștini⁷⁶¹. Bucata aceasta de text (1, 15–17) se pare că este un exemplu de chiasm paulin⁷⁶², o tehnică literară cu ajutorul căreia, ni se dezvăluie principala problemă, și anume propovăduitorii invidioși și certăreți, care fac obiectul atât începutului cât și sfârșitului acestei mici pericope. Presupusa structură chiastică⁷⁶³ este aceasta:

⁷⁵⁹ Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1991, pp. 94–95.

⁷⁶⁰ Ben Witherington III, *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2011, p. 72.

⁷⁶¹ Wolfgang Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, p. 137.

⁷⁶² Chiasmul este o formă de paralelism invers care se concentrează asupra unei teme principale, autorul unei lucrări alege această structură lingvistică cu scopul de-a reda cât mai bine semnificația pe care dorește să o comunice. Denominatorul comun este structura simetrică, și de aici se pornește spre o anumită formă de inversiune a ordinii cuvintelor în enunțuri paralele. Un exemplu ar fi modelul A și B care este simetric lui B¹ și A¹, aici enunțurile din A și B se reflectă în oglindă ca într-o imagine inversă în enunțurile din A¹ și B¹. Caracteristica esențială a unei structuri chistice o redă pivotul (în cazul nostru afirmația „aceștia o fac din iubire”), în jurul căruia se concentrează întregul, de aceea cea mai eficientă descrierea este dată prin sintagma *parallelism concentric*. A se vedea John Breck, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic*, pp. 26–29.

⁷⁶³ John Reumann, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Yale Bible*, vol. 33B, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 198.

- (A) *Unii, pe de o parte, Îl propovăduiesc pe Hristos din invidie și rivalitate*
- (B) *dar alții din bunăvoință.*
- (B') *Aceștia o fac din iubire, știind că eu sunt pus aici pentru apărarea Evangheliei,*
- (A') *ceilalți însă din rivalitate și fără sinceritate Îl propovăduiesc pe Hristos...*

Sfântul Pavel folosește acest pronume *τινὲς* (*unii*) ca o constantă a originalității sale atunci când face referire la cei cu care intră în contradicție (*Galateni* 1, 7; *2Corinteni* 2, 5; 11, 21), și probabil că știa mult mai multe detalii despre acești pseudo-propovăduitori decât lasă să se înțeleagă, probabil dintr-un gest de curtoazie⁷⁶⁴. El nu spune despre ei că ar propovădui din punct de vedere dogmatic o altă evanghelie, fiindcă dacă ar fi fost așa, cu siguranță le-ar fi stat împotrivă, ci doar vădește motivațiile lor cabotine⁷⁶⁵. Intențiile erau altele, ne spune Sfântul Ioan Gură de Aur⁷⁶⁶, aceștia prin propovăduirea lor excesivă, urmăreau să atragă și mai mult mânia împăratului, ca acesta să se răzbune asupra Sfântului Pavel. Putem observa din atitudinea acestor nelegiuți creștini, cum sufletul lor era ros de patima mândriei, singura invariabilă ce alimenta spiritul lor de partizani. Probabil printre ei erau unii care doar acum au prins curaj să predice, odată cu întemnițarea apostolului, aceștia manifestându-se fără restricții, vorbeau despre Mântuitorul Hristos dintr-o motivație greșită, din spirit de partizanat, nu cu gânduri curate. Cu siguranță se pune următoarea întrebare: din moment ce ei predicau sănătos evanghelia, cum puteau considera că prin aceasta mai aduc încă un necaz în plus marelui apostol? După cum se poate observa din spatele cuvintelor *φθόρον καὶ ἔριν* reiese că a fost vorba despre unele rivalități personale, aceștia credeau probabil că prin misiunea lor, vor deveni mai influenți decât însuși marele Pavel⁷⁶⁷. Dar din contră, Sfântul Pavel chiar se bucură de activitatea lor (v. 18), și nu își simte deloc amenințată imaginea sa de apostol al neamurilor, fiindcă un smerit misionar al lui Hristos, nu este niciodată preocupat de cariera sa, ci numai de binele semenilor săi și de slujirea lui Hristos. Probabil aceasta era taina bucuriei (*χαίρω*) Sfântului Pavel pe care

⁷⁶⁴ John Reumann, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*, pp. 198–199.

⁷⁶⁵ Karl Staab, Norbert Brox, *Cartas a los Tesalonicenses, Cartas de la Cautividad, Cartas Pastorales*, coll. *Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura*, vol. 98, Editorial Herder, Barcelona, 1974, p. 257.

⁷⁶⁶ Chrysostom, *Homily on Philippians*, 3.1.15, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, p. 223.

⁷⁶⁷ Paul Murdoch, *Epistola către filipeni*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2007, p. 35.

acești agitatori nu reușeau să o înțeleagă. Se poate ca personalitatea puternică a Sfântului Pavel să-i fi eclipsat pe aceștia, care erau interesați mai mult de prestigiul personal decât să slujească cu abnegație cauza evangheliei, însă reacția apostolului denotă o pastorală rafinată, o pedagogie aleasă, el observa efectiv doar avantajul teologic, privilegiind doar Cuvântul lui Dumnezeu, singura realitate care are cu adevărat valoare în Biserică și în societate⁷⁶⁸.

Însă împotriva tuturor acestor greutăți (opozanții vestitori ai evangheliei, întemnițarea și atenta supraveghere a pretorium-ului, incertitudinile unui deznodământ pozitiv), evanghelia impactează și mai mult (μᾶλλον) societatea, astfel încât Pavel nu trebuie să se îngrijoreze că ar mai putea fi împiedicată răspândirea ei. Contrar tuturor acestora, el insistă asupra faptului că Hristos este predicat (fie prin lanțurile sale, fie prin alți credincioși, fie chiar și prin moartea lui). După cum bine se poate observa, Sfântul Pavel este preocupat numai de răspândirea evangheliei, ceea ce-i va motiva discursul parenetic al întregii scrisori, îndemnând pentru unitatea în credință sprijinită pe exemplul smereniei lui Hristos, rezistență în fața discordiei, a vanității personale și a învățăturilor eronate. Împlinind toate aceste imperative, lucrarea cea bună începută în ei de către Hristos (v. 6), va fi adusă spre desăvârșire – ceea ce reprezintă de altfel pentru Apostolul Pavel, ultima motivație în materie de mulțumire⁷⁶⁹.

Din păcate, majoritatea referințelor pauline către opozanții săi în epistola către filipeni, sunt vagi și imprecise, ceea ce face și mai dificilă o eventuală încercare de delimitare. Bineînțeles, cei care se împotrivesc (ἀντικειμένων – 1, 28) sfinților din Filippi, pot fi sistematizați astfel: cei din 1, 15–17; 1, 27–28; 3, 2–3; 3, 18–21. În contextul de față, motivațiile celor două tabere, se bazează pe relația lor directă cu Apostolul Pavel, unii (atât în Roma cât și în Filippi) predica evaghelia datorită iubirii lor față de Apostolul Pavel (1, 3–7; 2, 25; 4, 14–18), ceilalți (probabil doar cei din Roma) nu urmăreau decât să-i intensifice suferința apostolului, identitatea lor este vagă, însă nu reiese din acest text, nici un argument că aceștia ar putea face parte dintr-un grup etnic iudaic, care să promoveze pe lângă creștinism și Legea⁷⁷⁰.

Aceste două cuvinte φθόνον καὶ ἔρις („invidie și rivalitate”) folosite în

⁷⁶⁸ Mauro Orsatti, *Poemul Bucuriei. Introducere la Scrisoarea Sfântului Apostol Paul către Filipeni*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2004, pp. 42–43.

⁷⁶⁹ Julien M. Ogereau, *Paul's Koinonia with the Philippians: A Socio-Historical Investigation of a Pauline Economic Partnership*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 377, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, pp. 264–265.

⁷⁷⁰ Herbert W. Bateman, „Were the Opponents at Philippi necessarily Jewish?”, în *Bibliotheca Sacra*, vol. CLX, no. 1, 1998, p. 52.

v. 15 mai pot fi întâlnite tot apodictic în *Galateni* 5, 20–21⁷⁷¹ și *Romani* 1, 29⁷⁷² unde întregesc lista viciilor, aparținătoare celor care cu siguranță nu vor moșteni Împărăția Cerurilor (βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν). Mai mult decât atât, în *1Timotei* 6, 4⁷⁷³ cei care sunt invidioși și certăreți, spune Sfântul Pavel, sunt aceia care propovăduiesc o altă învățătură, survenită pe fondul mândriei și a patimilor lor⁷⁷⁴. Privind lucrurile din această optică, ne putem foarte bine pune un semn de întrebare cu privire la veșnicia unde acești „propovăduitori ai Crucii”, o vor petrece, de vreme ce apostolul neamurilor specifică clar că invidioșii și partizanii nu vor intra în Ceruri. Aceste exemple nefericite ar trebui să îngrijoreze pe fiecare vestitor al Cuvântului lui Dumnezeu, și să-l responsabilizeze și mai mult ca nu cumva să facă parte din această nefericită tabără, al celor care fac misiune doar din dorință de câștig sau din spirit de partizanat.

Versetele următoare (vv. 16–17) ne dezvăluie motivația care stă de fapt în spatele acestor două tabere antagonice. Prima este inspirată de iubire (ἐξ ἀγάπης) pe când cealaltă de invidii și intrigi (ἐξ ἐριθείας) – expresii care trebuiesc conectate cu verbul „a predica” (καταγγέλλω), nu cu subiectul οἱ μὲν ... οἱ δέ, adică nu sunt ei neapărat invidioși și certăreți, ci acțiunea lor de propovăduire denotă astfel de curențe. Aceste două tabere mai pot fi deosebite și din prisma perspectivei lor. Aceia care sunt convinși de responsabilitatea Sfântului Pavel de-a răspândi evanghelia, interpretează corect întemnițarea lui, iar ceea ce este și mai important, este faptul că ei recunosc în persoana Sfântului Pavel un fel de apologet al evangheliei⁷⁷⁵ (εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου). De remarcat conotația juridică a substantivului ἀπολογίαν („apărarea”) care se folosea cel mai adesea în sălile de judecată. În timpul proceselor, prezumpția de nevinovăție și apărarea ei, devenea un

⁷⁷¹ ειδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζήλος, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν: „...idolatria, vrăjitoria, dușmănia, rivalitatea, gelozia, mâniile, ambițiile egoiste, dezbinările, ereziile, invidiile, bețiile, orgiile și altele asemănătoare cu acestea. Vă spun dinainte, după cum v-am mai spus: cei care fac astfel de fapte nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu”.

⁷⁷² πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου ἐριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστάς: „...plini de orice fel de nedreptate, viclenie, lăcomie, răutate, plini de invidie, ucidere, rivalitate, înșelăciune și obiceiuri rele, bârfitori...”.

⁷⁷³ τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος, ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος ἔρις βλασφημίας, ὑπόνοιαι πονηραί: „...acela este plin de mândrie și nu înțelege nimic, ci suferă de patima disputelor și a contrazicerilor. Din acestea vin: invidia, cearta, blasfemiile, bănuielile rele...”.

⁷⁷⁴ Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, p. 119.

⁷⁷⁵ Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, p. 101.

prilej tocmai bun de a predica evanghelia. Într-o apărare construită pe o retorică imbatabilă (cu o *captatio benevolentiae* îndreptată asupra judecătorului, făcând specială referință asupra moștenirii iudaice și alegerii divine pentru misiunea printre neamuri), Sfântul Pavel este capabil să expună falsele acuzații iudaice, capetele de proces (ofensa împotriva templului, Legii, ordinii publice, Cezarului etc.), astfel încât numai vreo in Justiție de genul întârzierii nemotivate a procesului, sau eventualele erori juridice, mai pot răsturna balanța împotriva sa⁷⁷⁶.

Cealaltă tabără se vede că are o problemă directă cu marele apostol, însă el vede atitudinea lor într-un context mult lărgit, ei produc dezbinare în Biserică afectând nu doar persoana lui, ci întreaga comunitate. Astfel că niște ambiții personale, se transformă din păcate, în niște atacuri dure la adresa unității comunității creștine de aici, ceea ce se vede de altfel în întreaga epistolă, pe Pavel nu-l deranjează doar câteva persoane rău intenționate, ci rivalitatea în general. În textul din 1, 7 se poate ușor observa legătura organică dintre apostol și comunitatea din Filippi, ceea ce rezultă că orice atac împotriva lui, este totodată un atac împotriva Bisericii (*Efesenii* 2, 21–22). Strânsa legătură este alimentată de credința lor comună (ei suferă împreună persecuția), cu atât mai mult cu cât întreaga conjunctură, este privită ca fiind un har de la Dumnezeu pentru toți, indiferent dacă ἔξ ἀγάπης („din iubire”) sau ἔξ ἐριθείας („din rivalitate”) se referă la întreaga Biserică sau doar la Apostolul Pavel⁷⁷⁷.

Oponenții aceștia nu trebuie confundați cu cei din (3, 2–11) care erau creștinii proveniți dintre iudei, dar care nu renunțaseră la practicile iudaice, ba mai mult îi îndemna și pe alții să le întrețină, venind de fiecare dată pe urmele Sfântului Pavel pentru a face contramisiune. Aceștia erau nerăbdători spre a fi priviți fără cusur (ἄμεμπτος – 3, 6) și desăvârșiți (vv. 12–15) în termenii unei dreptăți juridice. În zelul lor pentru Lege, în măsura sfințeniei lor, nu s-au așteptat niciodată că vor fi asemănați de către Apostolul Pavel, cu niște câini (κύνας – 3, 2) care se preocupă de niște gunoarie (σκύβαλα – 3, 8) și de lucruri pământești (ἐπίγεια – 3, 19), pecetluind totul cu rușine (αἰσχύνῃ – 3, 19) și moarte spirituală⁷⁷⁸. Dar despre aceștia vom trata mai amănunțit la momentul potrivit.

⁷⁷⁶ U. Kellermann, „ἀπολογέομαι *apologeomai* defend oneself”, în vol. *Exegetical Dictionary of the New Testament 1*, (Horst Balz, Gerhard Schneider eds.), T.&T. Clark, Edinburgh, 1990, p. 137.

⁷⁷⁷ John Howard Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series*, vol. 26, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 162–164.

⁷⁷⁸ John J. Gunther, *St. Paul's Opponents and their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*, E. J. Brill, Leiden, 1973, p. 130.

Cât despre motivația lor, textul ne oferă trei substantive apropiate mult ca sens, și care descriu meticulozitatea planului lor demential de-a submina autoritatea Sfântului Pavel, printr-o asemănare tot mai forțată cu acesta⁷⁷⁹. Primul dintre ele este invidia, care precum am arătat, în paginile Noului Testament este asociată de fiecare dată, cu perspectiva ratării țintei, cu pierderea mântuirii (*Romani* 1, 29; *Galateni* 5, 21; *1Timotei* 6, 4; *Tit* 3, 3). Următorul substantiv este rivalitatea, care este mai mereu în strânsă legătură cu invidia, iar uneori chiar cu gelozia (*Romani* 13, 13; *1Corinteni* 3, 3; *2Corinteni* 12, 20). Ultimul este ambiția egoistă sau spiritul de partizan, care și el se regăsește tot cu conotații negative (*Romani* 2, 8; *2Corinteni* 12, 20; *Galateni* 5, 20). Diferența dintre primul și ultimul substantiv, poate fi, în primul caz, opoziția împotriva lui Pavel, iar în cel de-al doilea caz, opoziția dintre ei în vederea stabilirii primatului. Toate aceste trei substantive sunt sinonimice și implică indubitabil opoziția sau antagonismul⁷⁸⁰, lupta deschisă împotriva autorității Sfântului Pavel (v. 17).

Expresia „provoacă mâhnire” (θλίψιν ἐγείρειν) este unică în Noul Testament, deși o formă asemănătoare mai poate fi găsită în Septuaginta (*Proverbe* 10, 12). Substantivul θλίψιν este necesar din perspectivă eshatologică fiecărui creștin în parte (*Fapte* 14, 22; *1Tesaloniceni* 3, 3), iar această suferință aducătoare de mântuire, poate veni pe diverse căi: prin persecuții (*1Tesaloniceni* 1, 6), prin înțemnițări pentru Hristos (*Fapte* 20, 23; *Efeseni* 3, 13), sau prin boli cronice (*2Corinteni* 1, 8) și prin întristări și temeri (*2Corinteni* 2, 4; *Iacov* 1, 27). Înțelesul de bază al substantivului acesta în contextul de față, nu se referă la dorința de a-i provoca răni fizice apostolului, ci se referă la încercarea de a-i produce tulburare și neliniște sufletească, prin îngrădirea și mai multă a libertății lui de exprimare, în comparație cu condiția lor de oameni liberi⁷⁸¹. Dar așteptările lor sunt infirmate de comportamentul paradigmatic al marelui Apostol Pavel, care în ciuda așteptărilor lor meschine, se bucură efectiv de misiunea lor de evanghelizare, este fericit că Hristos este propovăduit în cetate, ca unul care cu altă ocazie a spus: „Rugați-vă pentru noi, astfel încât Cuvântul Domnului să se răspândească”⁷⁸²...” (*2Tesaloniceni* 3, 1).

⁷⁷⁹ Moisés Silva, *Philippians*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 2005, pp. 64–65.

⁷⁸⁰ Davorin Peterlin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, coll. *Supplements to Novum Testamentum*, vol. 74, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 35–36.

⁷⁸¹ Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, p. 102.

⁷⁸² Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, p. 45.

9.3 ELEMENTE DE RETORICĂ IDENTIFICATE ÎN TEXTUL (1, 18–26)

Materialul acesta (1, 18–26) ia naștere în urma propriei sale reflecții la situația dată, cu ajutorul lui, Sfântul Pavel își continuă linia de gândire inițiată în v. 12. Se pare că acest material, este un exemplu de tehnică retorică, prin procedeul *inclusio* Pavel oferă propria interpretare a faptelor, cuvântul προκοπήν („progres, răspândire”) întâlnit în v. 12 și în v. 25 este folosit pentru a puncta marginile unei pericope mult mai largite (1, 12–25) cu ajutorul căreia oferă o hermeneutică a bucuriei și a nădejdi în pronia divină. Sfântul Pavel se folosește des de această tehnică retorică (*Galateni* 2, 16; 3, 22; *Romani* 3, 22; *Filipeni* 3, 9) pentru a întări o idee personală. Spre exemplu, tot în cuprinsul acestei epistole, folosește iarăși procedeul repetiției pentru a explica forța credinței sale (cuvântul repetat este δικαιοσύνην – „îndreptare”⁷⁸³), făcând apel din perspectivă retorică atât la paralelism cât și la antiteză⁷⁸⁴: „...și să fiu găsit în El, fără să am *îndreptarea* mea, care vine din Lege, ci pe cea care vine prin credința în Hristos, *îndreptare* de la Dumnezeu întemeiată pe credință...” (3, 9).

Limbajul retoric reiterează o acțiune trecută sau ipotetică, cu scopul precis de a convinge ascultătorii de adevărul unui punct de vedere pe care emițătorul îl prezintă. Exemplele retorice (în cazul nostru „răspândirea Evangheliei”) sunt persuasive, deoarece ele sunt specifice conjuncturii, reușind să capteze audiența prin apelul la ceea ce deja publicul a experimentat⁷⁸⁵. Nu există un alt criteriu mai eficace (nici claritatea mesajului, nici amplitudinea lui, nici originalitatea lui, nici ritmul sau sintaxa sau metafora)

⁷⁸³ În literatura paulină acest termen, pe care l-aș traduce mai degrabă prin „restaurare” (însă având doar suport teologic), cunoaște diverse conotații. Înțelesul etimologic de bază este cel de dreptate sau justiție, cu toate că prezintă o arie semantică generoasă: în gândirea iudaică, termenul se referă la promisiunea salvării, în gândirea elină, δικαιοσύνη se referă la oamenii corecți, legali. Este folosit în Vechiul Testament cu scopul de a face dreptate, de-a pune lucrurile în ordine, iar la evangheliști apare cu sensul de a înțelege conduita morală pe care Dumnezeu o așteaptă de la poporul Său. În teologia paulină, termenul subliniază acțiunea pe care Hristos o întreprinde cu scopul de a-i face pe oameni părtași naturii divine, el este un dar al lui Dumnezeu venit prin intermediul credinței, nu prin faptele Legii iudaice. Termenul acesta este atribuit omului cel nou, omului duhovnicesc care săvârșește fapte vrednice de credința lui, creștinului care duce o luptă permanentă cu poftele firii, cu dorințele omului vechi, cel supus păcatului. Pentru mai multe detalii a se vedea Cătălin Varga, „Δικαιοσύνη în limbajul biblic. O scurtă incursiune filologică, exegetică și teologică”, pp. 131–145.

⁷⁸⁴ R. Barry Matlock, „The Rhetoric of πίστις in Paul: Galatians 2.16, 3.22, Romans 3.22, and Philippians 3.9”, în *Journal for the Study of the New Testament*, vol. XXX, no. 2, 2007, pp. 177–179.

⁷⁸⁵ Sharon Crowley, Debra Hawhee, *Ancient Rhetorics for Contemporary Students*, Pearson Education, New York, 2004, pp. 146–147.

care să sublinieze reușita unei cuvântări retorice, decât arta de a-ți convinge ascultătorii⁷⁸⁶. Precum arată și rezultatele cercetătorului M. Leff⁷⁸⁷, limba-jul retoric nu trebuie disociat de intențiile pedagogice ale naratorului, care portretizează o filozofie umană ce contorizează integritatea discursului practic, în eforturile sale de a balansa estetic cerințele unei acțiuni morale. În cazul de față, Sfântul Pavel urmărește din punct de vedere pedagogic, să reconsolideze unitatea comunității creștine care-a avut de suferit de pe urma seismului rivalităților locale. Încearcă acest lucru printr-o retorică înaltă cu ajutorul căreia, face referire la pronia lui Dumnezeu (1, 12–26), la exemplul smereniei lui Iisus Hristos (2, 5–11) care este ultima paradigmă în materie de dăruire personală, la iubirea necondiționată a lui Timotei față de el și față de comunitate (3, 19–21), la jertfa lui Epafrodit, cel împreună lucrător cu Pavel, slujitorul trebuințelor celor din Filippi (3, 25–27), pentru a-i convinge pe toți cititorii săi, că și ei la rândul lor, trebuie să dovedească spirit de sacrificiu și unitate consensuală. Unii cercetători mai recentți insistă și pe distincția pe care însuși Sfântul Pavel o realizează între conținutul și forma epistolelor sale, folosindu-se de unele tehnici literare cu scopul de a își prezenta și mai bine conținutul doctrinal al teologiei sale. Aceste două entități distincte (structuri retorice și elemente doctrinare deja fixate și pronunțate și cu alte ocazii) nu trebuie confundate sau amestecate⁷⁸⁸.

Cercetătorul C. J. Classen⁷⁸⁹ susține că orice alt autor care cunoștea limba greacă atât de bine precum Sfântul Pavel, ar fi folosit la rândul său tehnica retorică pentru a-și convinge cititorii de unele puncte de vedere. Tot la fel, orice alt bun cunoscător al scrierilor Vechiului Testament, precum Sfântul Pavel, fără îndoială că ar fi remarcat eficiența unor cuvântări retorice cuprinse în acest corpus, prin care aghiograful la vremea respectivă s-a exprimat cel mai convingător.

Așa precum în epistola către Galateni, scopul retoricii inspirate de Dumnezeu, nu este unul teoretic, adică de a forma noi direcții ideologice, ci efectiv unul pragmatic, Sfântul Pavel și-a propus aici un țel, anume a-i

⁷⁸⁶ Aristotle, *The Art of Rhetoric*, trans. by H. C. Lawson-Tancred, Penguin Books, London, 2004, p. 42.

⁷⁸⁷ Michael Leff, „The Habitation of Rhetoric”, în vol. *Contemporary Rhetorical Theory: A Reader*, (John Louis Lucaites ed.), Guilford, New York, 1999, p. 54.

⁷⁸⁸ Peter Lampe, „Theology and Rhetoric: Redefining the Relationship between *Res* and *Verba*”, în *Acta Theologica*, vol. XXXIII, no. 2, 2013, p. 91.

⁷⁸⁹ Carl Joachim Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, în vol. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, band 128, (Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius), Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 6.

convinge pe galateni să-l urmeze în credință⁷⁹⁰ pe el, nu pe ceilalți propovăduitori mincinoși. Tot așa stau lucrurile și în textul nostru sursă (*Filipeni* 1, 18–26). Aici, din punct de vedere retoric, Sfântul Pavel reușește să transforme activitatea negativă a oponentilor săi într-o pozitivă, chiar dacă intențiile lor au fost duplicitate, ei s-au dovedit rodnici în propovăduirea lui Hristos. Făcând apel la această comparație antitetică, Sfântul Pavel intenționează să-și detensioneze credincioșii, asigurându-i că încă nu este compromisă misiunea sa, în ciuda tuturor vicisitudinilor. Pentru aceasta, el folosește strategia retorică bine cunoscută a creionării unor particularități care să dinamizeze solidaritatea dintre el și cititorii săi, pentru a le câștiga încrederea. Astfel, se identifică cu filipenii recunoscându-și dependența de rugăciunile lor pentru a fi eliberat din temniță (1, 19). Însă cea mai convingătoare expresie a solidarității, este renunțarea la binele său de a pleca din această lume spre a se întâlni cu Mântuitorul său drag, în favoarea lor, fiindcă este mai de folos pentru sufletele acestea, ca el să mai zăbovească în trup (1, 21–23). Sfântul Pavel, întocmai unui părinte iubitor, le spune clar că nu urmărește binele său, ci interesele fiilor lui duhovnicești, doleanțele filipenilor. Retoric vorbind, cuvântarea aceasta funcționează spre a trezi pathosul sau dăruirea necondiționată a ascultătorilor săi pentru el⁷⁹¹.

Așa cum H. D. Betz oferă scheletul logic al structurii retorice a epistolei către Galateni, întocmai procedează și biblistul J. Reumann⁷⁹², care inspirându-se din alte cercetări asupra subiectului, ne propune câteva structuri retorice ale epistolei către Filipeni:

- A) *salutatio* (1, 1–2); *captatio benevolentiae* (1, 3–11); *narratio* (1, 12 – 3, 21); *petitio* (4, 1–20); *conclusio* (4, 21–23); cu bucata de text (2, 5–11) figurând ca *exemplum*.
- B) *exordium* (1, 3–26); *narratio* (1, 27–30); *probatio* (2, 1 – 3, 21) în care 2, 19–30 figurează ca *digressio*; *peroratio* (4, 1–20).
- C) *exordium* (1, 3–11); *narratio* (1, 12–14); *partitio* (1, 15–18a); *argumentatio* (1, 18b – 4, 7) unde 1, 18b–26 figurează ca *confirmatio*, iar 1, 27 – 2, 18 este de fapt un *exhortatio* ce concluzionează *confirmatio*-ul, de asemenea textul

⁷⁹⁰ Lauri Thurén, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, band 124, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 92: „Yet the deliberative goal of the letter affects the presentations of the ideas. Paul's expressions reflect one simple, bare perspective on the question, for the objective is not theoretical, to educate the addressees, but pragmatic: to persuade them to make a decision to follow Paul, not the other teachers”.

⁷⁹¹ Charles A. Wanamaker, „Philippians”, în vol. *Eerdmans Commentary on the Bible*, p. 1396.

⁷⁹² John Reumann, *Philippians*, p. 9.

din 2, 19–30 este un *exempla* iar 3, 1–16 este un *reprehensio*. Nu în ultimul rând, textul din 3, 17 – 4, 7 este un *exhortatio* ce concluzionează *reprehensio*-ul; *peroratio* (4, 8–20).

- D) *prescriptio* (1, 1–2); *exordium* (1, 3–11); *narratio* (1, 12–26); *argumentatio* (1, 27 – 3, 21) în care 1, 27–30 figurează drept *propositio* iar 2, 1–30 este un *probatio* și de asemenea 3, 1–21 un *refutatio*; *peroratio* (4, 1–9); *narratio* (4, 10–20); *postscriptio* (4, 21–23).

Nu este singurul loc însă, în care îl vedem pe Sfântul Pavel folosindu-se de unele artificii retorice în această epistolă. Textul din (3, 3–8⁷⁹³) poate fi considerat o mostră de „oratorie epideictică”, adică o cuvântare demonstrativă, folosită în antichitate în encomioanele discursurilor publice, în majoritatea cazurilor la înmormântări, unde fie se blama, fie se elogia subiectul, potrivit faptelor sale, potrivit istoriei vieții lui. Se pare că aici, Apostolul Pavel prezentându-și brevilocvent istoricul vieții, nu face apel la rezultatele sale de iudeu zelos, ba chiar se rușinează de faptele sale trecute⁷⁹⁴. Explicându-le filipenilor de ce a vorbit cu așa energie împotriva iudeilor, Sfântul Pavel ridică cortina și le mărturisește despre trecutul lui de iudeu înflăcărat al Legii lui Moise, permițându-le astfel să înțeleagă pragmatic situația cu care se confruntă. Nicăieri în această scrisoare ca aici, nu le dezvăluie filipenilor cât de importantă este Persoana lui Iisus Hristos pentru el, aici vorbește ca un îndrăgostit de Hristos, ca unul care are o relație vie cu Hristos din care mereu se inspiră și vivifică. Probabil această sinceritate are și un alt scop, acela de a-și dezarma oponentii, din moment ce forma literară pe care-o folosește pare a fi o reminiscență a unui discurs *epideictic*, unul folosit fie pentru a elogia, fie

⁷⁹³ ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεῦντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσιν καὶ ἐν σαρκί. Εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον· περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραὴλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος. [Ἀλλὰ] ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι’ ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω: „Căci noi suntem adevărații circumciși, cei care slujim în Duhul lui Dumnezeu și ne lăudăm în Hristos Iisus și nu ne încredem în trup, cu toate că eu aș putea să mă încred în trup. Dacă altcineva este de părere că se poate încrede în semnul trupului său, cu atât mai mult eu. Am fost circumcis la opt zile, sunt din neamul lui Israel, tribul lui Beniamin, evreu dintre evrei, fariseu după Lege, după zel, prigonitor al Bisericii iar după dreptatea care ține de Lege, fără cusur. Dar cele care erau pentru mine câștig, le socotesc acum pierdere datorită lui Hristos. Ba mai mult, cred că totul este pierdere pe lângă binele mai mare care este cunoașterea lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care am lăsat totul. Și socotesc că totul este gunoi ca să-L câștig pe Hristos” (NA²⁸ / SBIR 2014).

⁷⁹⁴ Lauri Thurén, *Derhetorizing Paul*, p. 168.

pentru a blama. Topica acestei oratorii este dată de cuvintele: genealogie, educație, bogăție, putere, titluri de onoare, cetățenie; care pot la fel de bine să servească pentru blamare. Astfel, prin această tehnică retorică, Sfântul Pavel urmărește să-și demaște oponentii, arătând că tot ceea ce consideră aceștia a fi niște performanțe religioase, sunt de fapt niște gunoaie (σκύβαλα) în comparație cu adevărata cunoaștere (γνώσεως) a lui Iisus Hristos. De amintit că în acest context, Sfântul Pavel se mai folosește și de tehnica retorică a comparației (ἐγὼ μᾶλλον: „*eu mai mult decât aceștia*” – v. 4) în favoarea sa, și în dezavantajul oponentilor săi⁷⁹⁵.

⁷⁹⁵ Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, pp. 129–130.

Capitolul X

Evrei 13, 10–14 – o predică ce militează pentru separația creștinismului de iudaism?

10.1 TEXTUL ÎN VERSIUNEA GREACĂ ȘI ÎN TRADUCERE PROPRIE⁷⁹⁶

UBS5⁷⁹⁷: (10) ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν⁷⁹⁸ οἱ

⁷⁹⁶ La nivelul integrității textuale, mărturia celor mai importante manuscrise ale epistolei, păstrează unele ușoare variații, care din fericire nu afectează cu nimic unitatea ideatică a pericopei, firul roșu curgând de la sine. Aceste variații sunt datorate nevoii de armonizare, clarificare sau de îmbunătățire a stilului grecesc. În majoritatea lor, diferențele textuale de la un manuscris la altul, sunt rezultatul unor intervenții subiective ale scribilor (multiplicatorii manuscriselor), care optând fie pentru simplificarea textului sursă, fie pentru îmbunătățirea lui lingvistică, au operat unele modificări ușoare. Așa este spre exemplu, tradiția alexandrină a manuscriselor Nouului Testament, care optează pentru forma concisă a originalului, evitând prea multe corecturi, care pregătesc indirect desfigurarea originalului apostolic. Un astfel de exemplu de omitere intenționată, mijlocită de dorința copistului de-a simplifica lucrurile, întâlnim și în textul nostru la v. 10, unde expresia ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες ([n-au] *autoritatea* [să mănânce] *cei ce slujesc Cortului*), lipsește din Codex-ul Bezae (D) și din lectionarul 0243; ea fiind totuși prezentă în toate celelalte manuscrise antice, ceea ce-i conferă totuși paternitate. Un alt exemplu de intervenție scribală în cazul pericopei noastre, este tehnica înlocuirii unui cuvânt sau a unui grup de cuvinte cu altele, schimbându-se astfel unele nuanțe ale textului. Așa se explică variațiile minore prezente în versetele 12 și 15. În primul caz, expresia πύλης ἔπαθεν (*a suferit* [în afara] *taberei*) este înlocuită de unele papirusuri (P⁴⁶; P 104) prin cuvântul παρεμβολῆς (*parembolēs*) care este un termen militar și se traduce exact prin "bază militară, fortăreață, cartier militar general". Acestea sunt toate variațiile identificate în pericopa de mai sus, iar după cum putem observa, ele sunt minore, neafectând cu nimic integritatea originalului. Pentru mai multe detalii a se vedea Jan Krans, *Beyond What Is Written: Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament*, E. J. Brill, Leiden, 2006, p. 12; Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *Novum Testamentum Graece*, 28th edition, p. 1366; Bruce Metzger, Bart Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 48. .

⁷⁹⁷ Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, *The Greek New Testament*, p. 747.

⁷⁹⁸ Substantivul *exusian* care vine din rădăcina ἐξουσία se traduce literar prin „autoritate”.

τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. (11) ὧν γὰρ εἰσφέρεται⁷⁹⁹ ζῶων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω⁸⁰⁰ τῆς παρεμβολῆς. (12) Διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης⁸⁰¹ ἔπαθεν. (13) Τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω

În corpusul literaturii pauline, el se regăsește de aproximativ 27 de ori; în scrierile Sfântului Luca de 23 de ori iar în epistolele Sfântului Petru înregistrează doar o singură ocurență.

⁷⁹⁹ Verbul acesta *eispheretai* desemnând acțiunea de „a aduce”, îl găsim de 5 ori în scrierile lucanice și o dată în textul din *1Timotei* 6, 7. În cazul nostru, termenul desemnează strict acțiunea cultică a marelui preot aparținător religiei iudaice, care aducea la altar jertfe sângeroase de proveniență animalică, pentru curățirea poporului de păcate. A se vedea Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, p. 205.

⁸⁰⁰ Corpusul paulin păstrează de 5 ori această ocurență a lui *exō* care definește starea de exterioritate. Una din cele 5 instanțe ale corpusului paulin, vizează dimensiunea antropologică de exterioritate; este vorba de textul din *2Corinteni* 4, 16: „De aceea nu pierdem din curaj; dimpotrivă, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi”. Exegeții sunt de părere că în cazul acesta, Sfântul Pavel face apel indirect la filozofia platoniană cu privire la constituția umană. Expresia *exō anthropos* adică „omul exterior”, constituie persoana umană observată din afara ei, în timp ce echivalentul *esō anthropos* adică „omul interior”, se referă la taina persoanei umane, la creația cea nouă din *Efesenii* 4, 24. Diferența dintre omul interior și omul exterior, are un caracter eshatologic și este prezentată de către Sfântul Pavel, în contrast cu divizarea de ordin calitativ (*Romani* 6, 6; *Efesenii* 3, 16; *Colosenii* 3, 9). Prin urmare, *exō anthropos* ar aparține acestei lumi trecătoare, pe când *esō anthropos* ține de existența omului în plan eshatologic. Totuși, din moment ce omul este conștient de aceste două părți ale sale, aceasta se datorează Mântuitorului care a inaugurat eshatonul în actul de creație. Cu alte cuvinte, Iisus Hristos i-a dat omului posibilitatea de a renaște și de a gusta încă din viața aceasta, din făgăduințele vieții viitoare. Se consideră că distincția despre care vorbim nu are legătură cu apropierea unei părți umane mai mult sau mai puțin față de Dumnezeu. Ambii termeni se referă la persoana umană în întregul ei. Diferența constă în faptul că ἔσω ἄνθρωπος îl privește pe omul renăscut prin acțiunea Duhului Sfânt, iar ἔξω ἄνθρωπος ține de omul concupiscent, aflat încă în starea de păcat. A se vedea Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their use in conflict settings*, E. J. Brill, Leiden, 1971, p. 399; Margaret E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, coll. *International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, p. 351.

⁸⁰¹ Întâlnit aici și de aproximativ 5 ori în literatura lucană, substantivul *pylēs* tradus de noi prin „poartă”, înseamnă din punct de vedere literal, „porțile cetății, stâlpii de la intrare”. În evanghelii, este folosit metaforic în textul Predicii de pe Munte, în *Matei* 7, 13 unde se definește „poarta cea strâmtă a mântuirii”. Tot la Evanghelistul Matei, în 16, 18 același termen de această dată, definește Hades-ul, locuința morților, exprimată prin sintagma „porțile Iadului”. În cazul pericopei noastre din *Evrei* 13, cuvântul *pylēs* se referă strict la acțiunea Domnului Iisus, la mântuirea adusă lumii prin Răstignirea petrecută în afara zidurilor Ierusalimului, ceea ce lasă să se înțeleagă, deplina separație dintre iudaism și creștinism. Mai concret, autorul epistolei către Evrei, spune că preoții evrei, reprezentând ethos-ul cultic iudaic, nu au parte de Cultul creștin și de jertfele liturgice nesângeroase; întreaga construcție teologică pornind de la reinterpretarea poruncii cultice din *Levitic* 16, 27. A se vedea

τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες. (14) Οὐ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν. (15) Δι' αὐτοῦ [οὖν] ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως⁸⁰² διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. (*Pros Ebriais* 13, 10–14)

Traducerea noastră: (10) Noi avem un Altar⁸⁰³, de la care cei ce slujesc Cortului⁸⁰⁴, n-au autoritatea⁸⁰⁵ să mănânce. (11) Deoarece jertfele sânge-

Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1964, p. 922.

⁸⁰² Substantivul αἰνέσεως însemnând „a preamări, a lăuda, a omagia”, este un *hapax legomenon* al Noului Testament, el regăsindu-se doar în acest verset. Cea mai apropiată paralelă pentru acest *hapax* se află în *1Petru* 2, 5 unde făptura umană este îndemnată să devină prin sfințenia vieții, o jertfă de laudă adusă lui Dumnezeu. În cazul de față al epistolei către Evrei, *aineseōs* se folosește pentru a exprima jertfele pentru păcate aparținătoare sistemului levitic (7, 27) dar și pentru definirea Jertfei lui Hristos Însuși (9, 28). Literatura poetică a Vechiului Testament, folosește cuvântul pentru a defini o jertfă de rugăciune închinată lui Yahweh (*Psalms* 49, 14). A se vedea Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ³2000, p. 27.

⁸⁰³ Substantivul θυσιαστήριον (*thysiaστήrion*) tradus literar prin „altar”, se regăsește de aproximativ 23 de ori în Noul Testament, unde întrunește mai multe sensuri: în *Romani* 11, 3 și *Iacob* 2, 21 întâlnim aspectul general al unui altar, cel sacrificial; în evanghelii este iterat pentru desemnarea ultimului grad de decadență religioasă, și anume uciderea profetilor (*Matei* 23, 35; *Luca* 11, 51); în literatura paulină este folosit în general pentru desemnarea altarului de jertfă al Cultului mozaic (*1Corinteni* 9, 13); în cartea Apocalipsei ni se prezintă un altar ceresc, unde Liturgia cosmică este săvârșită în permanență (6, 9; 9, 13; 11, 1; 14, 18; 16, 7). În cazul lui *Evrei* 13, *thysiaστήrion* se referă doar la un altar creștin, cel mai probabil în sens metaforic. Luat strict în sens formal, termenul vizează doar separația dintre altarul sacrificiilor animale din Legea cea veche și altarul creștin peste care se aduce jertfa cea nesângeroasă din cadrul Sfintei Liturghii. A se vedea Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, T&T Clark, Edinburgh, 1990, p. 164.

⁸⁰⁴ Slujirea cultică în Cortul Mărturie, aparține perioadei marelui exod din vremea lui Moise, în care se aduceau jertfe pentru păcatele poporului, el având un caracter provizoriu, până la construcția Templului de la Ierusalim. Cortul era umplut de slava lui Dumnezeu prin prezența norului cel străluminos, simbolizând prezența divină în mijlocul poporului ales. Autorul epistolei către Evrei, folosindu-se de această imagine a Cortului, care avea puternice rezonanțe teologice în lumea iudaică, dorește să traseze o linie clară de demarcație între slujitorii Cortului religiei mozaice și slujitorii Altarului religiei creștine. Pentru mai multe detalii a se vedea Leland Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III, *Dictionary of Biblical Imagery: An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998, p. 2814.

⁸⁰⁵ Cuvântul grecesc pentru autoritate (*exousía*) desemnează în principal puterea legitimă a unei persoane sau a unei instituții de a acționa în cauză; spre deosebire de omologul său grecesc (*dynamis*) care vizează strict puterea de-a face ceva sau de a acționa obiectiv sau subiectiv. Deși în unele cazuri este folosit ca având o dimensiune seculară (*Fapte* 5, 4; *1Corinteni* 7, 37) în cele mai multe cazuri este folosit pentru vizarea unor acțiuni teologice. Această

roase⁸⁰⁶ de animale aduse⁸⁰⁷ în Sfânta, de către arhiereu, pentru iertarea păcatelor, cu întregul trup erau arse în afara taberei⁸⁰⁸. (12) Astfel că și Iisus, pentru ca *întreg poporul să poată fi sfințit*⁸⁰⁹ cu propriul Său sânge, a suferit în afara porților. (13) De aceea, să mergem spre El în afara taberei, purtând⁸¹⁰ și

raportare unanim teologică, postulează unica putere legitimă, ca aparținând lui Dumnezeu Creatorul. Autoritatea lui Dumnezeu este o constantă a Proniei universale și eterne (*Exod* 15, 18; *Psalm* 29, 10; *Daniel* 4, 34). În perioada Vechiului Testament, Dumnezeu Și-a exercitat autoritatea prin Lege, Profeți, Preoți și Regi; a căror lucrare a fost să proclame mesajele Lui mântuitoare (*Deuteronom* 31, 11; *4Regi* 22–23; *Psalm* 119; *Ieremia* 1, 7; *Maleahi* 2, 7). În timpul Noului Testament, Dumnezeu Și-a exercitat autoritatea prin Fiul Său Iisus Hristos, iar autoritatea Mântuitorului nostru este atât oficială cât și personală. Este cea a Dumnezeului-Om împlinind voia Tatălui și întrunind cele trei slujiri de Profet, Preot și Rege; dar și autoritatea de a fi împreună lucrător cu Tatăl la planul de mântuire a lumii (*Ioan* 5, 19). Autoritatea apostolică sau a Bisericii, este în acest caz una delegată, deoarece sfinții apostoli au fost ambasadorii lui Hristos Domnul. El le-a dat lor *exousía* de a pune bazele Bisericii și de a hirotoni personalul clerical avizat spre a o conduce. Pretutindeni în Noul Testament, autoritatea apostolică asupra Bisericii a fost o realitate de necontestat (*Ioan* 20, 21; *Fapte* 1, 8; *1Corinteni* 14, 37; *2Corinteni* 10, 8; *Galateni* 2, 7; *2Tesalonicieni* 3, 6). A se vedea J. D. Douglas, *Dicționar Biblic*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1995, p. 130.

⁸⁰⁶ Topica în limba originală este puțin diferită de cea românească, căci avem în ordinea apariției: εἰσφέρεται (*aduse*); ζῶων (*creatură vie*); τὸ αἷμα (*sângele*); περὶ ἀμαρτίας (*pentru păcat*).

⁸⁰⁷ Verbul εἰσφέρεται ce definește acțiunea aducerii la Templu a animalelor de jertfă pentru iertarea păcatelor, este la diateza pasivă, de aceea se traduce corect prin „[jertfele] *aduse*”.

⁸⁰⁸ De asemenea și expresia τοῦτων (*pentru că*) τὰ σώματα (*trupurile*) κατακαίεται (*arse*) ἔξω τῆς παρεμβολῆς (*în afara taberei*); a cărei topică este ușor de urmărit în limba originală, prezintă unele dificultăți minore când trebuie tradusă în limba română. Traducerea Înalțului Bartolomeu Anania, a optat pentru schimbarea topicii originale, introducând substantivul „trup” la începutul versetului, spre o sintaxă mult mai aerisită. Noi am ales să nu modificăm totuși topica, traducerea propusă fiind una mai literară doar.

⁸⁰⁹ Verbul grecesc ἀγιάζειν este la timpul conjunctiv aorist, diateza pasivă. Aoristul în general, vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul din cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ, care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă. Conjunctivul aorist, nepurtând informație temporală, se traduce întocmai ca și conjunctivul prezent, diferența fiind legată doar de aspect; de aceea traducerea corectă, ținând cont și de diateza pasivă, este: „*să poată fi sfințit*”. A se vedea Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan, Grand Rapids, [Michigan], 1996, pp. 461–462; Robert E. Van Voorst, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, vol. 43, Society of Biblical Literature, Atlanta, ³2001, p. 86; Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 393–396; Ernest de Witt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1898, pp. 17–31.

⁸¹⁰ Verbul la participiu φέροντες nu are în limba română un corespondent exact și unic, de aceea, în funcție de valoarea lui contextuală, se traduce fără să existe o regulă fixă, prin gerunziu. Se mai poate traduce și printr-o propoziție relativă sau circumstanțială (adesea

*noi ocara Sa. (14) Pentru că nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm*⁸¹¹ *pe cea care va veni. (15) Prin El deci, toți să putem să-I oferim*⁸¹² *lui Dumnezeu jertfă de rugăciune, adică roada buzelor*⁸¹³ *ce mărturisesc Numele Lui.*

10.2 EVREI 13 CA O PREDICĂ CE REZUMĂ ÎNTREAGA EPISTOLĂ

10.2.1 PROBLEME LEGATE DE AUTENTICITATEA LUI

EVREI 13 ÎN LUMINA CERCETĂRILOR MODERNE

Cercetarea biblică modernă a susținut că întregul text din *Evrei 13* ar putea fi considerat o pseudoepigrafie⁸¹⁴, o bucată străină de text adăugată ulterior

temporală). Însă de fiecare dată când participiul grecesc apare în ecuație, nefiind articulat, se face apel la talentul traducătorului și la simțul genuin al limbii vernaculare, pentru o redare cât mai fidelă. Dimensiunea lui teologică este dată prin punerea sa în oglindă cu textul din *Romani 9, 22* unde se preaslăvește răbdarea cea îndelungată a lui Dumnezeu, pe care și noi creștinii trebuie să ne-o împrapiem, spre a purta cu cinste ocara lui Hristos într-o lume tot mai ostilă. A se vedea Constantin Georgescu, *Manual de Greacă Biblică*, Editura Nemira, București, 2011, p. 217; John F. Tipei, *Limba greacă a Noului Testament*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002, p. 110; F. Wilbur Gingrich, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, p. 210.

⁸¹¹ Verbul la indicativ prezent ἐπιζητοῦμεν vizează din perspectivă duhovnicească acțiunea de „a căuta în scop mântuitor”, așa este spre exemplu cazul în textul din *Luca 19, 10*: „*Căci Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut*”. Însă în majoritatea cazurilor, verbul *epizēteō* se folosește pentru a defini acțiunea umană de a căuta ceva sau pe cineva. Sensul de bază al cuvântului este grecescul *zēteō* care este folosit în *Romani 10, 20* pentru a sublinia căutarea lui Dumnezeu, Cel Care Se lasă descoperit omului. Căutarea lui Dumnezeu se petrece și prin actul rugăciunii (*Matei 7, 7*). În cazul textului nostru, am optat pentru această nuanță a lui *epizēteō* care îl îndeamnă pe om să caute Împărăția lui Dumnezeu cu toată seriozitatea, prin concursul virtuților, angajându-se într-un proces dinamic de manifestare a credinței sale, căci mântuirea trebuie căutată și dorită pe tot parcursul vieții, omul neputând spune niciodată în această viață, că a dobândit starea de îndreptățire necesară omului mântuit, căci aceasta este exclusiv darul lui Dumnezeu (*Matei 6, 32; Marcu 8, 11–12; Galateni 2, 17; Coloseni 3, 1*). A se vedea Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume*, p. 301.

⁸¹² Verbul de aici este întocmai celui din v. 12, adică la conjunctiv aorist, de aceea traducerea noastră este „să putem”, pentru a reda funcția gramaticală a aoristului conjunctiv, ce vizează doar la nivel teoretic îndeplinirea unei acțiuni.

⁸¹³ Expresia καρπὸν χειλέων trebuie astfel tradusă, pentru a nu se pierde valoarea genitivală a substantivului la plural χειλέων (*buze*).

⁸¹⁴ Titulatura de „pseudoepigrafie”, este atribuită materialului biblic, a cărui paternitate este pusă sub semnul îndoielii. Promotorii acestui curent de gândire sunt reprezentanții Școlii de la Tübingen, bibliștii germani (Holtzmann, Harnack, Zahn, Weiss), care au privit critic ideea de organicitate și inspirație deplină a Sfintei Scripturi. Aceștia susțin că multe pericope ale Bibliei, nu aparțin autorilor tradiționali (în cazul Noului Testament, sfinților apostoli),

de către scribi restului epistolei, spre a da impresia autorității și autenticității Sfântului Pavel, ca un post-scriptum mai exact. Tocmai pentru aceasta, unii savanți au considerat că *Evrei 13* nu a făcut parte de la bun început din corpusul original al epistolei către Evrei. S-au emis în sensul acesta diverse ipoteze⁸¹⁵:

ci unor persoane anonime, care au semnat scrierile lor cu numele consacrat al apostolilor, cu scopul de a oferi greutate literaturii lor și deschidere universală. Așa este spre exemplu cazul pericopei *Romani 13*, 1–7 sau *Ioan 7*, 53 – 8, 11 sau *I Ioan 5*, 7–8 sau al epistolei *2 Petru*, care spun aceștia, nu aparține Sfântului Apostol Petru, ci ea este produsul unei școli petrine de sec. II sau chiar al unor simpatizanți ai teologiei Sfântului Pavel. În cazul lui *Evrei 13*, se crede că este un epilog adăugat de unii scribi ai secolelor primare, din motive pur subiective, după modelul lui *Ioan 21* – un alt exemplu de adaos lipsit de paternitate apostolică, conform bibliștilor. Argumentele celor care contestă paternitatea unei pericope, sunt în linii mari axate pe următorul raționament logic: raționamentele ideatice, contextuale, lingvistice, comparative și situaționale concurg înspre descoperirea unui corpus străin de ethos-ul general al scriitorilor Noului Testament. Potrivit argumentației metodei istorico-critice, planează în general asupra pseudoepigrafilor, fie că sunt cărți întregi, fie că sunt interpolări de pericope pauline în cazul nostru, așa numita „povară a dovedirii”, sau cum mai este ea cunoscută în limbajul de specialitate, „*The burden of proof*”. Până nu se aduc dovezi clare și incontestabile, putem presupune că întreaga scriere paulină a Noului Testament, poate fi considerată autentică, iar problematizarea interpolării non-pauline, cade din start. Însă dacă luăm pasaje individuale, chestiunea în esența ei devine ceva mai complicată. În acest punct însă al individualizării, cei mai mulți cercetători cad la o înțelegere asupra subiectului, spunând că *povara dovedirii* pare să incline către o posibilă interpolare. Plecând de la această afirmație, dacă nu se găsesc contraargumente solide, se poate presupune că anumite pasaje din epistolele Sfântului Apostol Pavel, fie au fost adăugate ulterior de către scribi prin procesul de multiplicare a textului sacru, fie au fost compuse chiar de gândirea marelui apostol. Pentru mai multe detalii a se vedea Heinrich Julius Holtzmann, *Lehrbuch der Historisch-Kritischen Einleitung in das Neue Testament*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg, 1886, pp. 520–522; Adolf Harnack, *Die Lehre der Zwölf Apostel*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1884, p. 106; Theodor Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, zweiter band, Deichert'sche Verlagsbuchh., Leipzig, 1899, p. 89; Bernhard Weiss, *A Commentary on the New Testament*, vol. 4, Funk&Wagnalls Company, New York and London, 1906, pp. 298–299; James Kallas, „Romans xiii. 1–7: An Interpolation”, în *New Testament Studies*, vol. XI, no. 4, 1965, pp. 365–374; William O. Walker Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, vol. 213, Sheffield Academic Press, London, 2001, p. 57; Craig C. Hill, *Romans*, coll. *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 84; Bart D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 421; Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1966, pp. 335–336; Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament: Text și Canon. Epoca Noului Testament*, vol. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, pp. 71–85.

⁸¹⁵ George Wesley Buchanan, *To The Hebrews*, coll. *The Anchor Bible*, vol. 36, Doubleday, New York, 1972, pp. 263–266; Edmund D. Jones, „The Authorship of Hebrews XIII”, în *The*

– Judecând după sfaturile oferite de către autor pe parcursul întregii epistole, acesta se pare că a ocupat un loc autoritativ în Biserică. Acesta cu siguranță nu a fost saducheu sau samarinean, din moment ce prețuia Psalmii, precum Pentateuhul pentru întreaga Biblie. Acesta validează atât promisiunile făcute de Dumnezeu lui Avraam, oferindu-le un statut eshatologic, cât și necesitatea Jertfei Domnului Iisus pentru a obține iertarea păcatelor. Deci avem de-a face cu o autoritate iudeo-creștină.

– Pericopa este privită ca fiind un adaos omiletic de secol II d.Hr., autorul fiind de origine romană, și pe care Biserica din Alexandria, l-a primit ca fiind un text de inspirație divină. Această ipoteză explică de ce epistola către Evrei a fost primită în Canon mai întâi în spațiul estic și abia apoi în cel vestic al creștinismului.

– Considerând cu atenție stilul și vocabularul întregii epistole, dar în special ultimele versete ale capitolului 13, se poate ajunge la concluzia a doi autori: unul *mijlocit* care adaugă acest capitol epistolei și care ar putea fi chiar Sfântul Pavel; și unul *nemijlocit* dar care împrumută foarte mult din teologia apostolului neamurilor. A se preciza clar cine este autorul întregii epistole către Evrei este imposibil, deși din perspectivă doctrinară, autorul moral ar putea fi considerat Sfântul Pavel, iar cel care a scris efectiv epistola, unul dintre cei mai apropiați ucenici: Sfântul Luca sau marele predicator Appolo (1Corinteni 3, 5–6).

– Capitolul 13 a fost înțeles ca fiind un adaos destinat pentru un grup de creștini ce trăiau în societate, iar restul epistolei pentru cercurile monastice. Vocabularul capitolului 13 cuprinde unele cuvinte ce nu apar în restul epistolei, sau care sunt folosite cu alte sensuri. De asemenea, textul începând din 13, 1 marchează o schimbare bruscă în raport cu capitolul 12; iar textul din 13, 1–7 este considerat un amestec de învățături banale. Dincolo de toate aceste aporii, unii specialiști consideră capitolul 13 ca pe un appendice, alcătuit cu mai puțină acribie decât restul întregii epistole, probabil din motive legate de contextul împrejurărilor ostile, ce-au grăbit scrierea.

Expository Times, vol. 46, 1934, pp. 562–567; C. R. Williams, „A Word Study of Hebrews XIII”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 30, no. 1, 1911, pp. 129–136; C. C. Torrey, „The Authorship and Character of the so-called *Epistle to the Hebrews*”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 30, no. 1, 1911, pp. 137–156; R. V. G. Tasker, „The Integrity of the Epistle to the Hebrews”, în *The Expository Times*, vol. 47, no. 1, 1936, pp. 136–138; R. P. C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, tome I, Gabalda, Paris, 1952; Régis Burnet, „La Finale de L'Épître aux Hébreux: Une Addition Alexandrine de la Fin du II^e Siècle”, în *Revue Biblique*, vol. 120, no. 3, 2013, pp. 423–440; Stelian Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu Veșnic: După Epistola către Evrei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, pp. 38–43.

O perspectivă mult mai echilibrată ni se oferă din partea părintelui Ioan Mihoc, care propune pentru întreaga epistolă un singur autor canonic, problema capitolului 13 fiind explicată prin ipoteza unei *relecturi* sau *reaplicări* a capitolelor 1–12. Acest din urmă capitol fiind de fapt cheia pentru înțelegerea teologiei epistolei⁸¹⁶. Concluziile părintelui I. Mihoc cu privire la problema autenticității respectiv presupusei pseudoepigrafii sunt următoarele: În *Evrei* 13, 10–16 întâlnim o temă hristologică fundamentală pentru înțelegerea Cultului creștin, dezbătută în cadrul epistolei, și anume că jertfa pentru păcate este în afara sistemului referențial levitic, acesta fiind în curs de desființare⁸¹⁷ (8, 13); primele 12 capitole reprezintă un anume gen literar, la care se adaugă un nou gen, prin alipirea capitolului 13, însă enigmatică rămâne și începerea bruscă a epistolei, care ne face să credem că introducerea originală s-a pierdut – dar nu este neapărat obligatoriu să fie așa⁸¹⁸.

Prin urmare, argumentele științifice împotriva autenticității lui *Evrei* 13 sunt: capitolul pare să înceapă brusc, schimbându-se tema intempestiv; lipsește preocuparea autorului original de a continua linia parenetică începută în 12, 14–29; forma capitolului este marcată de precepte catehetice caracteristice învățaturii apostolilor Petru și Pavel (*1Tesaloniceni* 5, 12–22; *Romani* 12, 21; 13, 8–10; *1Petru* 3, 8–12) iar conținutul acestuia îl distinge de restul epistolei⁸¹⁹. În schimb, argumentele științifice în favoarea autenticității lui *Evrei* 13 sunt: lexicul caracteristic, elementele de structură, apelul la Pentateuh și Psalmi se regăsesc sub o altă formă și în capitolele 1–12; o serie de proceduri literare (chiasmul, jocul de cuvinte, ordinea cuvintelor menite să atragă atenția, ritmul lingvistic, asonanța, aranjarea aliterativă a rândurilor, expresiile sintactice și idiomatice clasice), ce formează amprenta aceluiași autor așezată pe întregul epistolei. Concluziv, putem afirma cu tărie că pericopa *Evrei* 13, nu doar că a fost redactată de către același autor al primelor 12 capitole, ci a

⁸¹⁶ Ioan Mihoc, „Evrei 13, o relectură a întregii Epistole? Considerații literare și teologice”, în *Revista Teologică*, vol. 94, nr. 1, 2012, pp. 19–21.

⁸¹⁷ Prin urmare, obiectivul din *Evrei* 13, 9–14 este asemănător chemării de a intra în odihnă (capitolele 3–4), sau de a se apropia cu îndrăznire de Altar (capitolele 9–10), sau de a sluji prin credință în Mântuitorul (capitolul 11).

⁸¹⁸ Ioan Mihoc, „Evrei 13, o relectură a întregii Epistole? Considerații literare și teologice”, pp. 34–36.

⁸¹⁹ James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1963, p. 224.

avut drept scop să însoțească discursul precedent⁸²⁰, să îl reia sub formă concentrată.

Revenind la problematizarea dimensiunii omiletice a lui *Evrei* 13, având drept scop rezumarea întregii epistole, vom analiza subiectul conform următoarei structuri: tonul și cuprinsul; vocabularul și problema destinatarilor.

Tonul și cuprinsul capitolului 13 se schimbă brusc față de capitolele precedente. Textul din 13, 1 începe astfel: Ἡ φιλαδελφία μενέτω („Să dăinuie iubirea frățească”); iar textul imediat precedent din 12, 29 spune următoarele: καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον („Căci Dumnezeuul nostru este foc mistuitor”). Se observă evident cum tonul este deodată mult mai cald și mai calm, întregul capitol 13 este formulat concis, aproape sacadat de șirul de îndemnuri directe, cu un material parenetic dominant, iar asindetul (o formă stilistică cu ajutorul căreia se omit deliberat conjuncțiile dintr-o serie de fraze înrudite) este mult mai folosit în contrast cu primele 12 capitole⁸²¹. Mai există de asemenea și o altă înrudire stilistică: doar în 11, 32: Καὶ τί ἔτι λέγω și în 13, 19: περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ τοῦτο ποιῆσαι se folosește persoana întâia singular⁸²².

Vocabularul⁸²³ folosit în capitolul 13, cuprinde o serie de *hapax*, adică o serie de cuvinte ce se folosesc doar o singură dată în întreaga epistolă, în parte deoarece temele prezente în *Evrei* 1–12 sunt reluate aici sub o altă formă. Aceste cuvinte *hapax* sunt următoarele: φιλαδελφία în 13, 1 care

⁸²⁰ Ioan Mihoc, „Evrei 13, o relectură a întregii Epistole? Considerații literare și teologice”, p. 37.

⁸²¹ F. V. Filson, *Yesterday: A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13*, SCM Press, London, 1967, pp. 14–15.

⁸²² Ioan Mihoc, „Evrei 13, o relectură a întregii Epistole? Considerații literare și teologice”, p. 22.

⁸²³ Cei care citesc epistola către Evrei doar prin intermediul unei traduceri, scapă din vedere bogăția semantică și stilul elevat al limbii grecești folosite, care depășește cu mult în elocință literară, toate celelalte cărți ale Noului Testament. Vocabularul întregii epistole este unul foarte bogat și variat, cu aproximativ 150 de cuvinte care se regăsesc doar aici, cu aproximativ 90 de cuvinte care se repetă doar într-o singură altă carte noutestamentară și cu 10 cuvinte care nu se mai întâlnesc nicăieri în întreaga literatură greacă religioasă sau profană, ci doar aici în epistola către Evrei (o capodoperă a literaturii antice). Nu este nevoie de un efort prea mare pentru a observa dezvoltarea armonioasă a întregii epistole, structura retorică aleasă și folosirea cu profesionalism a limbii elene. A se vedea Ceslas Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, vol. 1, coll. Études bibliques, Gabalda, Paris, 1952, p. 154; Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the greek text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1993, pp. 11–12.

înseamnă „iubire de frați”; φιλοξενίας în 13, 2 care înseamnă „ospitalitate”; συνδεδεμένοι în 13, 3 care înseamnă „împreună întemnițați”; Τίμιος în 13, 4 care înseamnă „prețios”; Ἀφιλάργυρος în 13, 5 care înseamnă „neiubitor de bani”; Ὡστε în 13, 6 însemnând „și deci”; ἀναθεωροῦντες în 13, 7 care înseamnă „a contempla, a observa cu mare atenție”; ἐχθὲς în 13, 8 care înseamnă „ieri”; ξέναις în 13, 9 care înseamnă „străin”; ἐξουσίαν în 13, 10 care înseamnă „autoritate”; εἰσφέρεται în 13, 11 care înseamnă „aduse”; παρεμβολῆς în 13, 11 care înseamnă „tabără”; πύλης în 13, 12 care înseamnă „porțile cetății”; Τοίνυν în 13, 13 care înseamnă „de aceea”; αἰνέσεως în 13, 15 care înseamnă „rugăciune”; εὐποίᾱς în 13, 16 care înseamnă „faptă bună”; ὑπείκετε în 13, 17 care înseamnă „supunere”; καλὴν συνείδησιν în 13, 18 care înseamnă „conștiință curată”; ἀποκατασταθῶ în 13, 19 care înseamnă „a restaura”; ἀναγαγὼν în 13, 20 care înseamnă „a aduce”; εὐάρεστον în 13, 21 care înseamnă „plăcut”; ἀνέχεσθε în 13, 22 care înseamnă „a îndura”; ἀπολελυμένον în 13, 23 care înseamnă „eliberat”.

Legat de problema vocabularului, versetul 8 care spune: Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας („Iisus Hristos este Același ieri, astăzi și întotdeauna”); pare a fi o exprimare aparent izolată, care nu are legături sintactice cu versetele imediate ce preced și succed. Topica este și ea una atipică, cuvintele „ieri” și „azi” sunt urmate de sintagma εἰς τοὺς αἰῶνας („în veac”). Se aduce în discuție generația anterioară alături de cea prezentă a Bisericii locale, puse în lumina lui „și în veac”, care este o informație nouă în contextul imediat, dar care poate trimite către tema veșniciei lui Dumnezeu din *Apocalipsa* 1, 4: „Cel ce este și Cel ce era și Cel ce vine”⁸²⁴. Declarația solemnă privind eternitatea Jertfei lui Hristos, se mai regăsește în textele din 10, 10 și 13, 21 având rolul de a-i încredința pe destinatari, cu privire la eficacitatea permanentă a Jertfei euharistice, în contextul în care părinții lor duhovnicești s-au mutat la ceruri. Expresia întâlnită ὁ αὐτὸς adică „Același”, îl prezintă pe Domnul Iisus într-o permanentă slavă încă de la creație (1, 12); iar *echthes kai sēmeron* adică „ieri și azi”, reiterează idiomul biblic al Vechiului Testament (*1Samuel* 20, 27; *2Samuel* 15, 20; *Sirah* 38, 22), cât și tema actualității Cuvântului lui Dumnezeu, atingând toate dimensiunile temporale existente (*Evrei* 3, 7; 4, 7). Afirmția că Iisus Hristos este Același în veci (*eis tous aiōnas*) confirmă pre-existența Sa din veci (1, 8); Arhieria Sa (5, 6; 6, 20; 7, 17) cât și mântuirea adusă prin Jertfa

⁸²⁴ Ioan Mihoc, „Evrei 13, o relectură a întregii Epistole? Considerații literare și teologice”, p. 26.

Sa⁸²⁵ (5, 9; 9, 12). Din punct de vedere gramatical, acest verset, de asemenea, nu are nici o legătură cu versetele 7 și 9, ceea ce întărește și mai mult suspiciunile cu privire la paternitatea sa, la faptul că a fost redactat de către același autor. În timp ce versetele 7 și 9 conțin ambele conjuncții subordonate, angajând participii și clauze relative, versetul 8, în schimb, stă independent și distinct. Atât v. 7 cât și v. 9 conțin clauze dependente explicative, în timp ce v. 8 nu prezintă nici imperative nici dependente. Însă nu putem spune că nu există nici o conexiune logică între aceste 3 versete. Autorul se folosește aici de tehnica *parataxei asintactice*, care implică conexiuni logice indirecte: când un autor implică relaționări logice, fără a se folosi de conjuncțiile subordonate, sau alte sintagme, el atinge o anumită emfază în discurs, această tehnică retorică invitând ascultătorii la o mai bună implicare emoțională și intelectuală, prin intermediul conexiunilor logice⁸²⁶.

Primele șase versete ale capitolului 13 au și ele o structură aparte, unde conjuncția coordonativă γὰρ „pentru”, se repetă de trei ori (versetele 2b, 4b, 5b) de fiecare dată acest motiv γὰρ este flancat de două exortații (cele cu privire la caritate în vv. 1–2; cele cu privire la castitatea conjugală în v. 4 și cele cu privire la libertatea duhului în v. 5). Întreaga construcție pivotând în jurul conjuncției subordonate Ὡστε „De aceea”, din v. 6, care se sprijină pe apelul la tradiția scripturistică, invocându-se mesaje din teologia Vechiului Testament⁸²⁷.

Putem spune pe scurt cu privire la vocabularul ultimului capitol al epistolei către Evrei, că lexicul începe abrupt, dominat de o schimbare în ton și tematică. Forma literală a acestui capitol nu are corespondenți în celelalte capitole ale epistolei, exortațiile folosite abundă în precepte catehetice. Seria de imperative, trădează învățătura în general a Bisericii primare, *kerygma* apostolică regăsită și în texte noutestamentare ca *Romani* 12, 9–21; 13, 8–10; *1Tesalonicieni* 5, 12–22; *1Petru* 3, 8–12. Conținutul capitolului 13 dezvoltă îndemnuri etice concrete și directe dar lipsește elementul specific creștin; capitolele 1–12 sunt construite în schimb fără a se face apel la dimensiunea etică. Tocmai de aceea, considerând conținutul, forma și coerența capitolului 13, putem aduce în discuție autenticitatea și

⁸²⁵ Luke Timothy Johnson, *Hebrews: A Commentary*, coll. *The New Testament Library*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006, p. 346.

⁸²⁶ M. Scott Bashor, „Hebrews 13: 8 and the Sameness of Jesus Christ: An Evaluation of Approaches and a Preferred Solution”, în *The South Pacific Journal of Biblical Studies*, vol. 1, no. 10, 2015, pp. 24–25.

⁸²⁷ Père Albert Vanhoye, „La Question Littéraire de Hébreux xiii. 1–6”, în *New Testament Studies*, vol. 23, no. 2, 1977, p. 123.

integritatea acestuia⁸²⁸, însă fără a epata cu tot felul de ipoteze fabulate, propuse de cercetarea modernă.

Problema destinatarilor este și ea o problemă bună de dezbătut. Textul cuprins între 5, 11 – 6, 3 vorbește despre incapacitatea recipienților de a înțelege învățătura creștină elementară; în timp ce în textul din 13, 9 problema vizează coruperea învățaturii de amenințarea ereziilor: Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες („Nu vă lăsați amăgiți de învățături felurite și străine, căci bine este ca inima să fie întărită prin har, nu prin mâncăruri de la care cei ce s-au datat la ele n-au avut nici un folos”). În prima parte a epistolei, autorul pare să nu cunoască exact nivelul maturității spirituale a creștinilor din Biserică, tocmai de aceea el se îndoiește cu privire la faptul că ei vor putea înțelege ceva din cele scrise. Greutatea situației este la ei, aceștia au devenit „greoi la pricepere” (5, 11: καὶ δυσερμηνευτος λέγειν), creștinii invocați lăsându-se convinși doar de liniile generale ale *kerygmei* primare, ei devenind cu timpul leneși în a mai asimila o învățătură dezvoltată, sistematizată și bine argumentată. Aceștia au devenit opaci față de doctrinele ulterioare, periclitându-și în felul acesta starea lor de credință și implicit creșterea lor duhovnicească. Însă lenea duhovnicească nu are ca urmare doar stagnarea, ci chiar regresul spiritual! În cazul de față, atât de departe s-a ajuns cu indiferența, încât ei nu mai pot digera hrana tare a învățaturii sănătoase, ci trebuie încă tot hrăniți cu lapte (1Corinteni 3, 1; 1Petru 2, 2). Acest limbaj metaforic al neputinței spiritului, face din creștinii aceștia, să fie comparați cu ucenicii și dimensiunea acestora, nicidecum cu învățătorul înaintat pe calea credinței – autorul fiind foarte îngrijorat cu privire la faptul că aceștia nu au crescut cu nimic pe plan duhovnicesc⁸²⁹.

Într-o dimensiune cu totul opusă față de această problemă ridicată, stă textul din 13, 9 care implică din partea aceluiași destinatar, de data aceasta, o anume dispoziție față de exercițiul cunoașterii și chiar un efort intelectual de-a asimila noi învățături, noi dezvoltări ale învățaturii creștine, doar că din păcate, eforturile lor nu sunt ziditoare, din moment ce sunt cucerii de viforul falselor învățături. Oricum ar sta situația, este evident că textul din 13, 9 nu se mai continuă pe linia începută a indiferenței față de *kerygmă*, ba din contră, arborează o atitudine total opusă, ceea ce ridică serioase întrebări

⁸²⁸ William L. Lane, *Hebrews 9–13*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1991, p. 496.

⁸²⁹ Sören Ruager, *Epistola către evrei*, trad. de Dorina Schinteie, Lumina Lumii, Sibiu, 2007, pp. 96–97.

cu privire la autenticitatea lui *Evrei* 13. Motivul indirect invocat aici, este problema mâncărilor ritualice, cititorii fiind avertizați să nu se abată de la standardele creștine unanim acceptate. Aceasta deoarece, comuniunea cu Dumnezeu se sprijină pe har nu pe mâncăruri, căci numai harul însumează interacțiunile pline de îndurare ale Creatorului cu omul (2, 9; 4, 16). Se pare că unii învățători mincinoși, puneau pe prim plan dependența de mâncarea curată fizică și abia apoi cea spirituală, mâncărurile acestea ritualice devenind pentru unii un stil de viață. Această umblare (*hoi peripatountes*) după mâncărurile curate (*koșer*), nu folosește la nimic, căci latura spirituală a naturii umane a fost neglijată⁸³⁰.

De asemenea, în 13, 7 destinatarii sunt îndemnați să respecte cu sfințenie pilda înaintașilor lor din trecut, iar mai apoi în 13, 17 și în 13, 24 se face apel la relația față de aceștia din prezent. Putem crede că sfinții din 13, 7 sunt deja trecuți la Domnul în momentul redactării epistolei, de aceea ei trebuie comemorați; pe de altă parte, în 13, 17 ei trebuie să asculte de sfinții lor încă în viață, fiind vizați de către autor, părinții duhovnicești în viață⁸³¹. Această ușoară falie ivită în câmpul ascultării și imitării de exemple vii, poate sugera că acest din urmă capitol are unele șanse să fie un adaos ulterior. Se prea poate ca din perspectiva celor afirmate elogios în 10, 32–35 actualii destinatari să fie cu totul alții, unii care nu au urmat exemplul înaintașilor sfinți, de aceea și imperativul folosit de autor în 13, 7 cu scopul precis de a corija unele derapaje. Credem că actuala comunitate la care se referă direct autorul epistolei, s-a schimbat, nu mai este ceea ce era ea cândva, căci semnalele sunt evidente: actualii iudeo-creștini sunt în pericolul de a-și părăsi credința; au uitat *kerygma* creștină lăsată apostolilor de Dumnezeu prin Mântuitorul Hristos; sunt pe punctul să rateze promisiunea odihnirii, precum părinții lor necredincioși din vremea lui Moise – o exprimare metonimică pentru mântuire; inima lor este împietrită datorită acumulărilor de păcate (2, 1–3; 4, 1; 4, 12; 10, 29; 12, 3). Cauzele acestei situații dezolante nu sunt clar expuse în epistolă, putem crede că pe baza textului din 12, 4 mobilul decăderii duhovnicești, este frica de persecuții pentru mărturisirea credinței. Sau pur și simplu dorința acestora de a reveni la iudaism, a slăbit trăirea lor creștină, desconsiderând Jertfa Domnului Iisus și actualitatea ei eternă⁸³². Sfântul Ioan Gură de Aur spune că din pricina

⁸³⁰ Donald Guthrie, *Evrei: Introducere și Comentariu*, trad. de Lăcrămioara Novac, Editura Scriptum, Oradea, 2012, p. 285.

⁸³¹ Ioan Mihoc, „*Evrei* 13, o relectură a întregii Epistole? Considerații literare și teologice”, pp. 26–27.

⁸³² Graham Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New*

mâncărilor ritualice, pe care le respectau cu strictețe, au ajuns aceștia să fie preluați de duhul învățăturilor străine, iar din acestea, au ajuns la tot felul de încredințări străine ethos-ului creștin, care nu le folosește la absolut nimic⁸³³.

Din titlul epistolei (πρὸς Εβραίους) adică „către Evrei”, putem presupune o comunitate de evrei convertiți la creștinism, distinctă de creștinii proveniți dintre neamuri, o Biserică ce putea exista în orice colț al Imperiului Roman sau chiar în Palestina, respectiv Ierusalim. Datorită înclinației acestora către ispita iudaismului și splendoarea Templului, autorul este preocupat să-i întărească în credință pe frații săi în Domnul (4, 14–16; 10, 22–23), ajutându-i să depășească acest obstacol al credinței lor (6, 11–12), pentru ca astfel, să poată face față încercărilor de orice natură (12, 1–13). Această ispită a iudaizării, abătută peste acești convertiți ai Ierusalimului, ia naștere imediat după moartea stâlpului lor moral, apostolul și episcopul Iacob, verișorul Domnului Iisus. Toate acestea într-un context în care Regele Irod Agripa II reușise renovarea Templului și restabilizarea Cultului, în fața acestor condiții, abjurarea credinței creștine era iminentă. Astfel că, situația lor religioasă suferă de o anume „anemie a spiritului”, raportarea lor la Hristos și Jertfa Sa, fiind una deficitară⁸³⁴. Toate aceste anomalii ale credinței par să se acutizeze odată cu capitoul 13, de aceea credem noi, că el este un adaos dintr-o perioadă imediată, când credința creștină slăbise cu totul.

În acest punct al cercetării, devine interesant de studiat când anume s-a produs despărțirea fățișă dintre creștinism și iudaism, și câți dintre creștinii iudei din Ierusalim, au rămas credincioși lui Iisus până la capăt. De aceea, vom aduce în discuție un nou subcapitol ce propune o nouă problematizare.

10.3 ESTE TEXTUL DIN EVREI 13, 10–14 UN ÎNDEMN OMILETIC LA DESPĂRȚIREA CULTULUI CREȘTIN DE CEL IUDAIC?

Pentru a putea răspunde obiectiv la această întrebare, trebuie să ne întoarcem puțin la experiența avută de Sfântul Pavel, imediat după convertirea

Testament Example of Biblical Interpretation, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 28; William L. Lane, *Hebrews: A Call to Commitment*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1985, pp. 22–25; Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Augsburg Press, Minneapolis, 1984, pp. 24–25.

⁸³³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Evrei*, trad. de Theodosie Athanasie, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1923, p. 379.

⁸³⁴ Stelian Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu Veșnic după Epistola către Evrei*, pp. 54–60.

sa, cu liderii iudei. La puțin timp după marea sa convertire de pe drumul Damascului (*Fapte* 9, 3–6), Sfântul Apostol Pavel se afla în Sinagoga din Damasc de față cu marii învățați ai Legii, și propovăduia credința în Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Cel pe Care cu mai câteva zile în urmă Îl prigonea, ucigând toți creștinii care îi stăteau în cale. Acest episod uluitor din istoria creștinismului, care vine să ne arate puterea lui Dumnezeu, îl pune pe principalul dușman al creștinilor în dialog cu liderii religioși iudei. Apostolul Luca îi numește οἱ Ἰουδαῖοι („iudeii”), un apelativ constant în cartea „Faptele Apostolilor” prin care se delimitează iudeii împotriviți evangheliei lui Hristos de ceilalți iudei convertiți⁸³⁵ (12, 3; 13, 45; 14, 4; 17, 5; 18, 12; 19, 33; 20, 3 etc).

Din păcate însă, ceea ce ar fi putut fi un dialog constructiv în vederea convertirii rabinilor și a poporului iudeu din Damasc la credința în Iisus Hristos, se transformă într-un „dialog al surzilor”, deoarece fostul lor om de încredere, prigonitorul Saul dezvoltă o apologie contrară așteptărilor iudeilor, cu profunde accente mesianice, numindu-L pe Iisus, Cel pe Care ei îl considerau un insurgent, cu titlul de „Fiul al lui Dumnezeu”, așa cum avea să o mai facă în epistolele sale⁸³⁶ (*1 Tesaloniceni* 1, 10; *Galateni* 1, 16; 2, 20 etc). Dialogul dintre ei era imposibil, deoarece Saul convertit la credința în Iisus Hristos îi învingea în dialectică, retezându-le rabinilor orice formă de argumentație. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că Apostolul Pavel nu le vorbea despre moartea și învierea lui Iisus, ci despre faptul că El este Mesia, Fiul lui Dumnezeu, expunând foarte riguros această dogmă sprijinindu-se pe o mulțime de locuri din Vechiul Testament care se împlineau în Persoana Domnului Iisus⁸³⁷. Această dramatică re poziționare a Sfântului Pavel, de mare propovăduitor al evangheliei lui Iisus Hristos, va contribui la incredibilul scenariu în care persecutorul devine el însuși persecutat (*Fapte* 14, 22) de dragul lui Hristos⁸³⁸, stabilind astfel demnitatea de mucenic, la care toți mărturisitorii Crucii sunt chemați. Impactul acestui dialog asupra iudeilor,

⁸³⁵ Lane T. Dennis, Wayne Grudem, *ESV Study Bible*, Crossway, Wheaton, 2008, p. 2101.

⁸³⁶ O. Béguin, J. Bosc, A. M. Carré, G. Casalis, P. Ch. Marcel, F. Refoulé, R. Ringenbach, *La Bible: traduction oecuménique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 2638: „Sauf dans la variante 8, 37, ce titre de Jésus n'apparaît dans les Actes qu'ici et, si l'on veut, en 13, 33; dans les deux cas, il est attribué à Paul – qui l'utilise souvent dans sa correspondance (1 Th 1, 10; Ga 1, 16; 2, 20 etc). Ici son emploi en parallèle avec le Messie (v. 22) souligne sa signification messianique”.

⁸³⁷ John Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 11, Kessinger Publishing, 2004, p. 305.

⁸³⁸ Jaroslav Pelikan, *Acts*, coll. *Brazos Theological Commentary on the Bible*, Brazos Press, Grand Rapids, 2005, p. 127: „This question calls dramatic attention to the unique position of

trebuie să fi fost șocant din moment ce ei îl știau pe Pavel ca sosit în Damasc pentru a împlini cu totul alte obiective. Răspunsul iudeilor la această formă de dialog este unul ușor de intuit, însă credem că Sfântul Luca autorul acestei cărți, pune pe buzele iudeilor această expresie: ὁ πορθήσας („a distruge⁸³⁹”), tocmai pentru a nuanța uimirea ascultătorilor din sinagoga iudaică. Însă ceea ce nu reușeau evreii combatanți din sinagogă să înțeleagă era faptul că, opoziția lor încuraja zelul noilor convertiți, deoarece ei nu reușeau să își argumenteze poziția potrivit căreia Iisus nu ar fi Mesia Cel mult așteptat de poporul evreu⁸⁴⁰.

Reacția iudeilor este de o ferocitate absolută: Ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί, συνεβουλεύσαντο οἱ Ἰουδαῖοι ἀνελεῖν αὐτόν. („După multe zile trecute, iudeii au complotat să îl omoare – v. 23”), prin această descriere, Apostolul Luca îi portretizează pentru prima dată ca fiind un grup ostil, complotând destabilizarea misiunii creștine a Sfântului Pavel. Iar intensitatea dorinței lor este de asemenea subliniată de Sfântul Luca prin cuvintele: παρατηροῦντο δὲ καὶ τὰς πύλας ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ὅπως αὐτὸν ἀνέλωσιν. („Și aceștia păzeau porțile zi și noapte cu scopul de a-l ucide⁸⁴¹ – v. 24”).

Propovăduirea evangheliei în sinagogi era mai mereu însoțită de o experiență dureroasă pentru Apostolul Pavel, cu altă ocazie spune el:

„De cinci ori am primit de la Iudei cele patruzeci de lovituri fără una; de trei ori am fost bătut cu vergi; o dată, improșcat cu pietre; de trei ori s-a sfărâmat corabia cu mine; o noapte și o zi am petrecut în prăpastia mării...” (2Corinteni 11, 24–25).

În primul caz cel puțin, avem în Vechiul Testament procedura legală a aplicării acestui supliciu:

„Dacă celui vinovat i se va cuveni bătaie, judecătorii vor porunci să-l întindă jos și să fie bătut în fața lor, după măsura vinovăției lui. Patruzeci de lovituri i se pot da, dar mai multe, nu; că, dacă i se vor da mai multe, atunci fratele tău va fi schilodit în chiar fața ochilor tăi” (Deuteronom 25, 2–3).

Paul and to the total reversal of his life through divine intervention, from persecutor to persecuted”.

⁸³⁹ Acest verb la participiu πορθέω se mai poate traduce și prin: „a anihila” după cum se poate întâlni în 9, 21 sau în Galateni 1, 13. 23. A se vedea F. Wilbur Gingrich, Frederick W. Danker, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979, p. 165.

⁸⁴⁰ I. Howard Marshall, *Acts*, coll. *Tyndale New Testament Commentary*, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1980, p. 186.

⁸⁴¹ David G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2009, p. 314.

Ostilitatea cu care Sfântul Pavel era întâmpinat în aproape toate sinagogile, se datora încreștinării lui și a programului său creștin misionar printre neamuri și evreii din diasporă, despre aceștia avea să mai vorbească și cu o altă ocazie:

„cei ce și pe Domnul Iisus L-au omorât precum pe profeți, iar pe noi ne-au prigonit; și neplăcuți Îi sunt lui Dumnezeu și potrivnici le sunt tuturor oamenilor, pentru că ne-mpiedică să le vorbim neamurilor ca ele să se mântuiască – așa ca ei întotdeauna să pună vârf păcatelor lor. Dar la urmă a ajuns peste ei mânia lui Dumnezeu” (*1 Tesaloniceni* 2, 15–16).

Ura comunităților iudaice față de Sfântul Pavel, era alimentată de perspectiva pervertirii Legii și a religiei iudaice prin propovăduirea evangheliei⁸⁴², însă tocmai această rezistență în fața evangheliei, avea să-i transforme pe iudei din apărători în dușmani ai lui Dumnezeu, aceștia înstrăinându-se tot mai mult de Yahweh, prin nrecunoașterea dumnezeirii Fiului Său Iisus Hristos⁸⁴³.

Despărțirea oficială dintre creștinii ortodocși și iudei nu s-a petrecut în anul 70 d.Hr. după cum s-ar părea, ci imediat în perioada următoare, într-un interval de timp cuprins între cele două revolte iudaice (66–70 d.Hr. și 132–135 d.Hr.), iar după ultima revoltă separația dintre creștinism și iudaism, devine una definitivă și universal valabilă. Iudaismul rabinic se reorganizează în jurul Legii și a tradițiilor sale, iar odată cu rabinul Rabban Gamaliel at Yavneh (în jurul anului 80 d.Hr.), se merge și mai departe în pecetluirea acestei separații, declarându-i eretici pe toți iudeii convertiți la creștinism. Însă problematica separație trebuie să se discute în termenii unei înstrăinări dintre creștinii iudei și întreaga creștinătate, și nu între creștinism și iudaismul rabinic, spune biblistul J. D. G. Dunn⁸⁴⁴. Aceasta deoarece de-a lungul a câtorva secole, această aripă a creștinătății și-a pierdut din importanță, iudeii creștini fiind cu timpul absorbiți în iudaismul rabinic pe de o parte, iar pe de alta în creștinismul universal, alte motive fiind moartea părinților și lipsa succesorilor lor.

⁸⁴² În ciuda acestor rivalități însă, rabinii au păstrat contactul cu iudeii încreștinați, cel puțin în ceea ce privește decizia fie de a considera cărțile creștine ale Noului Testament inspirate, și astfel introducându-le în Canonul iudaic, fie de a le declara ca fiind eretice și în cele din urmă arse în public. R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Williams&Norgate, London, 1903, pp. 146–157.

⁸⁴³ Francis Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, pp. 79–80.

⁸⁴⁴ James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, scm press, London, ²2006, pp. 312–314.

La o scurtă analiză se poate vedea că principalul motiv de separație dintre iudei și creștini a fost propovăduirea lui Iisus Hristos drept Mesia și Fiul al lui Yahweh, deoarece primii credeau că prin acest lucru se încalcă Legământul încheiat cu Dumnezeu și se pervertește importanța Legii și a cultului mozaic. Studii recente vorbesc despre faptul că însuși Sinodul Apostolic de la Ierusalim (cca. 50 d.Hr.) a dat naștere unor ciocniri teologice cu privire la includerea creștinilor proveniți dintre neamuri în tradiția religioasă iudaică. Așa se face că, Sfântul Pavel intră în conflict cu iudaizanții din Galata, de asemenea cu episcopul Bisericii din Ierusalim, Apostolul Iacob, după cum reiese din fundalul lui *Galateni* 2, și care este mult mai clar în *Faptele Apostolilor* 21 și *Iacob* 2⁸⁴⁵. Iisus Hristos a fost piatra de poticnire pentru iudei, după cum Îl proorocea psalmistul David (*Psalm* 117, 22–23), aceștia Îl considerau pe Mântuitorul Iisus Hristos ca fiind un apostat, iar mai pe urmă scrierile Noului Testament, ca fiind un material periculos și de culoare eretică, ele trebuind evitate cu obstinație⁸⁴⁶. Însă odată ce această „piatră de poticnire” a fost înlăturată prin acceptarea lui Iisus Hristos ca fiind Mesia, de către comunitățile iudaice, se poate naște un dialog constructiv cu acești noi convertiți pe baza respectului reciproc și pe baza identificării unei tradiții comune, cu atât mai mult cu cât, Cultul creștin al Bisericii primare a împrumutat mult din Cultul iudaic.

Dar să revenim la textul sursă din *Evrei* 13, 10–14. Este așadar acesta, un îndemn clar la separație definitivă? Fericitul Teodoret în comentariul său⁸⁴⁷, îi îndeamnă pe creștini să iasă în afara viețuirii după Legea mozaică, suportând mai degrabă ocară lui Hristos și primejdia mărturisirii de dragul Celui ce ne-a mântuit, disprețuind orice formă de închinare comodă și nădăjduind în slava care va veni. Sfântul Ioan Gură de Aur și el⁸⁴⁸, desființează jertfele din Legea veche, căci acelea erau doar o prefigurare a Jertfei Mielului Hristos. Noi acum ne împărtășim cu dumnezeiescul Sânge al Domnului, Cel Care a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfințelor din Ceruri, fiind și jertfă pentru păcate și Arhiereu în același timp. Analogia oferită de autor, cu trupurile animalelor de jertfă arse în afara

⁸⁴⁵ Stanley E. Porter, *The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric and Theology*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 115, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, pp. 172–186.

⁸⁴⁶ Amy-Jill Levine, „Reflections on Reflections: Jesus, Judaism and Jewish-Christian Relations”, în *Studies in Christian-Jewish Relations*, vol. 8, no. 1, 2013, pp. 2–3.

⁸⁴⁷ Fericitul Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. 1, trad. de Iulia Cărare și Mircea Ștefan, Editura Doxologia, Iași, 2015, pp. 317–318.

⁸⁴⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Evrei*, pp. 379–380.

taberei (*Levitic* 4, 21: „Părțile rămase din vițel le va scoate afară din tabără și le va arde așa cum a ars și vițelul de care s-a vorbit mai sus. Aceasta, pentru păcatul de obște”), îndeamnă pe iudeo-creștinii din Ierusalim, să se despartă de iudaism și de toate practicile lui mozaice. Expresia folosită în v. 12: ἔξω τῆς πόλης ἔπαθεν adică „a suferit în afara porților”, preluată din motivul Zilei Ispășirii⁸⁴⁹ (*Levitic* 16, 27), îl prezintă pe Iisus ca fiind Jertfa

⁸⁴⁹ Ziua Ispășirii sau „Yom Kippur” cum o numeau evreii, era ziua cea mai sfântă a lor, când toate păcatele poporului, prin oficierea slujbei de la Templu, erau iertate, evreii curățindu-se de păcatele lor prin stropirea cu sângele animalelor de jertfă. O dată la 7 ani se practica „anul șabatic” și o dată la 49 de ani, în al 50-lea an, se practica „anul jubileu”. În anul șabatic, pământul nu se cultiva, lăsându-l să se odihnească (verbul ebraic șbt din *Ieșirea* 23, 11 însemna „a da pământului odihnă”). În „Cartea Legământului” cum sunt numite capitolele din *Ieșirea* 21–23, se regăsesc două rânduieli privind anul șabatic: prima rânduială, privind agricultura se regăsește în *Ieșirea* 23, 10–11; a doua rânduială, privind sclavia și eliberarea robilor în al șaptelea an, se află în *Ieșirea* 21, 2. Prevederea aceasta, ce favoriza dreptul la proprietate pentru sclavul din Israel, făcea parte din legislația Jubileului și a anului șabatic (*Ieșirea* 21, 2–6; 23, 10–12; *Levitic* 25; *Deuteronom* 15, 1–18; 31, 9–13), ce simboliza întoarcerea evreilor din exilul babilonian, Israel devenind astfel sclavul (ebr. *ʿebaday*) eliberat al lui Yahweh (*Levitic* 25, 42). Această logică a eliberării, va formata, prin intermediul exodului, gândirea iudaică pentru o îndelungată perioadă. Însă nu doar atât, ci anul jubileu afirma unitatea fundamentală a creației, prin celebrarea anului șabatic, în care atât omul cât și pământul, erau chemați să intre în odihna șabatică (*Levitic* 25, 2–7). Acesta avea și un element de necesitate absolută, permitea pământului să se odihnească și să se reîmprospăteze, fără ca oamenii să flămânzească, din moment ce Yahweh Se angaja Să-și hrănească poporul. Anul șabatic era esențial și pentru reformarea relației evreului cu Yahweh, cercetătorul R. S. Kawashima, vede în acest an jubileu, o sursă primară de purificare ritualică cosmică, fiindcă jubileul completa simbolic ispășirea poluării socio-economice, restructurând astfel relația sacerdotală dintre pământ și om. De asemenea, anul șabatic avea și o funcție profilactică de inspirație divină: dacă cananiții au fost exterminați de pe pământurile lor, datorită poluării morale a zonei (ebr. *tmʾ*), același pericol îl așteaptă și pe Israel dacă se compromite cu idolatria (*Levitic* 26, 32–45). Aici intervine indispensabilitatea jubileului, care are menirea morală de a-l purifica pe Israel de toate păcatele sale, ce ar putea, în cel mai negru scenariu, atrage asupra sa ororile „legii ocupației” universale (realitate ce nu mai poate fi amânată în timpul activității profetului Ieremia – *2Cronici* 36, 21). Începând din seara zilei de Yom Kippur, în punctul de întâlnire dintre cele două calendare diferite (Nisan de primăvară și Tishri de toamnă), legea anului jubiliar, era astfel concepută, încât fiecare evreu sau străin, rob sau liber, să-și reia viața pe baze de egalitate. Aplicare unanim aceste dispoziții juridice, ele ar fi încurajat decența locuitorilor lui Israel, pentru că nimeni nu ar fi putut vreodată să acumuleze averi excesive sau la pol opus, nimeni nu ar fi fost condamnat pentru totdeauna la sărăcie și sclavie. A se vedea David L. Baker, „Anul Jubileu și Mileniul. Anii sacri în Biblie și relevanța lor astăzi”, în *Themelios*, vol. 24, no. 1, 1998, pp. 45–46; Richard H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, Chalice Press, St. Louis, 2000, p. 29; R. Kinsler, Gloria Kinsler, *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life*, Orbis Press, Maryknoll, 1999, p. 6; Robert S. Kawashima, „The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity”, în *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 65, no. 3, 2003, p. 372; Laura Kelly Fanucci, „Release from the Slavery of Debt: The Jubilee Year for Ancient Israel and the

supremă de ispășire, crucificat în afara porților Ierusalimului⁸⁵⁰ (*Ioan* 19, 17: „Și ducându-și crucea, a ieșit la locul ce se cheamă Al-Căpățânii, căruia pe evreiește i se zice Golgota”). Jertfele arse în afara taberei făceau parte din câteva ritualuri distincte precizate de Lege (*Levitic* 9, 11; *Numeri* 19, 3); însă în cazul de față, referința este la Ziua Ispășirii când preotul intra în Sfânta Sfințelor cu sângele jertfei (*Levitic* 16, 27). Conform ritualului iudaic, după ce țapul de jertfă era dus să moară în pustiu, îngropându-se prin moartea lui toate păcatele lui Israel, cel ce l-a condus pe animal, trebuie să se spele el însuși dar și hainele sale, datorită atingerii de animalul prihănirii. Spălarea pentru curățire, pentru evreul care dorea să reintre în tabăra lui Israel, era o procedură standard legiferată de Moise (*Numeri* 19, 8). Resturile de jertfe animalice, nu trebuiau lăsate în tabără, ci din contră, trebuiau obligatoriu depuse în afara ei. Acest act făcea parte din legea cu privire la jertfele pentru păcat. Țelul ritualic era de a face o distincție clară între ceea ce era curat și ceea ce era necurat în Israel⁸⁵¹.

Preluând această imagine vechitestamentară, și făcând analogie cu Jertfa sângeroasă a lui Iisus de pe Golgota (din afara cetății), Care a stropit spre curățire întreg poporul binecredincios, cu Însuși Sângele Său cel sfânt, totul consumându-se în Altarul cel Ceresc, o dată pentru totdeauna (*Evrei* 9, 11–12), nu doar anual precum în Ziua Ispășirii; autorul ne indică superioritatea lui Iisus Hristos față de arhierul evreilor și implicit măreția Cultului creștin față de Cultul iudaic, totul doar din perspectivă soteriologică. Contextualizat mesajul pentru cititorii iudeo-creștini, îndemnul părăsirii taberei din v. 13: τοῖνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς („De aceea, să mergem spre El în afara taberei”), însemna disponibilitatea de a fi expulzați din

Modern Global Economy”, în *Obsculta*, vol. 1, no. 1, 2014, pp. 5–6; Baruch A. Levine, *The JPS Torah Commentary: Leviticus*, The Jewish Publication Society, Philadelphia/Jerusalem, 1989, p. 171; Jan A. Wagenaar, „The Priestly Festival Calendar and the Babylonian New Year Festivals: Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Year”, în vol. *The Old Testament in Its World*, (Robert P. Gordon, Johannes C. de Moor eds.), E. J. Brill, Leiden, 2005, pp. 218–252; Morales, L. Michael, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord? A Biblical Theology of the Book of Leviticus*, coll. *New Studies in Biblical Theology*, vol. 37, IVP Academic Press, Leicester, 2015, pp. 35–38; R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord. A Study of the Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*, Scholar Press Austin, Texas, 1977, p. 24; Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancient Testament*, vol. 1, Éditions du Cerf, Paris, 1958, pp. 264–265.

⁸⁵⁰ John MacArthur, *Comentariul Biblic MacArthur: Noul Testament*, trad. de Romana Cuculea și Olimpiu S. Cosma, Editura Agape, Făgăraș, 2009, p. 823.

⁸⁵¹ John D. Currid, *A Study Commentary on Leviticus*, Evangelical Press, New-York, 2004, pp. 222–223.

comunitatea evreiască pe care o apreciau, pentru a-L urma pe Dumnezeuul Iisus Hristos al noului Israel⁸⁵², din toată inima⁸⁵³ (*Evrei* 11, 13–16).

⁸⁵² Există tendința printre teologii creștini ortodocși, ca prin expresia „noul Israel” să înțeleagă strict doar Biserica creștină iar pe poporul evreu să-l respingă în unanimitate, o atitudine ostilă care este în contradicție cu învățătura Bibliei. Sfântul Apostol Pavel, spre deosebire de unii teologi hazardați, când folosește expresia de „noul Israel” sau „Israelul lui Dumnezeu”, are în vedere atât Biserica creștină cât și poporul istoric al lui Israel, respectiv actualii evrei, în egală măsură. În textul din *Galateni* 6, 16 el spune următoarele: καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνην ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ adică „Și câți vor umbla după dreptarul acesta – pace și milă peste ei și peste Israelul lui Dumnezeu”. Contextul general al epistolei către Galateni, adresată creștinilor proveniți dintre păgâni, face să se înțeleagă că „israeliții după duh” sunt membrii Bisericii creștine, noul Israel al lui Dumnezeu, moștenit prin Sângele Mielului Hristos. Tocmai de aceea, la un prim nivel de interpretare, putem spune că „Israelul lui Dumnezeu” (τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ), din *Galateni* 6, 16 este Biserica creștină. Această interpretare are suport în teologia paulină, unde în *1Corinteni* 10, 18 Apostolul Pavel vorbește despre iudeii neconvertiți la Hristos, numindu-i „Israelul după trup”, lăsând să se înțeleagă deci că Biserica creștină este „Israelul după duh”. Avem întreaga susținere biblică, să considerăm că Apostolul Pavel îi consideră pe creștini, fii ai lui Avraam prin credință (*Galateni* 3, 7, 29; 4, 31) sau evrei după Duh (*Galateni* 4, 23, 29; *Romani* 8, 4–5, 12–13). Creștinii sunt în teologia paulină, adevărata tăiere împrejur (*Romani* 2, 28–29; *Filipeni* 3, 3; *Coloseni* 2, 11). Însă de aici și până la eroarea logică potrivit căreia, în dimensiunea „Israelului după duh”, evreii nu mai au drept de apartenență și moștenire, este o cale lungă. Relația dintre iudei și creștini, este definită de același Apostol Pavel, în metafora măslinului din *Romani* 11, 17–24 unde afirmă cu subiect și predicat faptul că toți cei convertiți la creștinism, s-au altoit drept ramuri noi, rădăcinii măslinului care rămâne indiscutabil poporul Israel, poporul ales de Dumnezeu. Tocmai de aceea, creștinii nu trebuie să se mândrească că ei ar fi cu ceva superiori evreilor (v. 18: „*nu te mândri față de ramuri; iar dacă te mândrești, nu tu porți rădăcina, ci rădăcina pe tine*”), fiindcă rădăcina mântuirii, rămâne tot poporul Israel, după cum avea să o spună cu altă ocazie și Hristos Domnul, că mântuirea vine întâi de la poporul evreu (*Ioan* 4, 22). Sfântul Pavel este foarte tranșant în această problemă, el spune clar că Dumnezeu nu Și-a lepădat poporul Israel (*Romani* 11, 1), ci starea lor actuală de împietrire este una provizorie, până se vor altoi toate neamurile pe unica rădăcină Israel (*Romani* 11, 25), iar după ce numărul neamurilor va fi unul deplin, întregul Israel se va mântui (καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται – *Romani* 11, 26), nu o parte, nu doar o rămășiță, ci tot poporul lui Israel, căci atât de mare va fi mila lui Dumnezeu asupra lor (*Romani* 9, 15–16), încât niciunul nu va fi lepădat de la bucuria veșnică a Împărăției lui Dumnezeu. A se vedea pentru mai multe detalii Margaret E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, pp. 420–421; Maurice Carrez, *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament VIII*, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 149; James M. Scott, *2 Corinthians*, coll. *New International Biblical Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1998, p. 135; Frank J. Matera, *II Corinthians: A Commentary*, coll. *The New Testament Library*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2003, p. 137; Vasile Mihoc, „Israelul lui Dumnezeu (Gal. 6, 16)”, în vol. *Poporul lui Dumnezeu și societatea: Cercetări biblice*, (Hans Klein, Alexandru Ioniță, Cătălin Vătămanu coord.), Editura Astra Museum, Sibiu, 2018, pp. 51–67.

⁸⁵³ Craig S. Keener, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, trad. de Silviu Tatu, Raluca Mirăușă et. alii., Editura Casa Cărții, Oradea, 2018, p. 794.

Aceste învățături de tipul: „*să mergem spre El în afara taberei* – ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς” și „*nu avem aici cetate stătătoare* – οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν”, sunt îndemnuri retorice evidente pentru comunitatea creștină din Ierusalim, ca aceasta să se despartă definitiv de Cultul iudaic și de toate prescripțiile mozaice, după cum se hotărâse deja aceasta cu ceva timp în urmă, cu ocazia Sinodului apostolic de la Ierusalim (*Fapte* 15). Căci a părăsi Ierusalimul ca centru al lumii diasporei, după cum indirect reiese din porunca „*să mergem spre El în afara taberei*”, înseamnă implicit a părăsi și iudaismul. După cum ușor se poate vedea din întreaga epistolă, problema acută a creștinilor de secol I din Ierusalim, nu era neapărat dorința nestăvilită a reîntoarcerii la iudaism, cât slăbirea efortului lor de a merge mai departe în procesul de separație totală de Cultul iudaic (4, 16; 6, 1; 7, 25; 10, 22; 11, 8; 12, 22; 13, 14). Acesta este principalul mobil în redactarea epistolei către Evrei, tendința de a fraterniza cu sinagoga iudaică, pericolul devastator al sincretismului religios⁸⁵⁴.

Verbul la timpul aorist ἐξερχώμεθα „*să mergem*”, poate fi interpretat precum o consecință logică a conjuncției coordonative din imediata sa vecinătate τοίvvv „*de aceea*”, accentul căzând pe istoria umilirii lui Hristos pe *via dolorosa* și istoria actuală a umilinței creștinilor din partea acelorași iudei, într-o osmoză duhovnicească de genul celei din *Galateni* 2, 20: „*M-am răstignit împreună cu Hristos, și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*”. Dar mai poate fi înțeles și ca un îndemn practic, o exortatie precum celor multe de acest fel din întreaga epistolă⁸⁵⁵, care în cazul de față încearcă să-i determine pe cititori, să părăsească orice fel de preocupare pentru lumea

⁸⁵⁴ Ioan Mihoc, „Evrei 13, o relectură a întregii Epistole? Considerații literare și teologice”, pp. 32–33.

⁸⁵⁵ În primul rând, trebuie să înțelegem psihologia autorului, și să urmărim la nivel macrostructural intenția scrierii epistolei acesteia. Dacă privim puțin la scrierile Sfântului Apostol Luca, care sunt destinate creștinilor misionari, observăm cum structura este clădită pe îndemnuri practice la misiune creștină, la răspândirea evangheliei. Sfântul Pavel de asemenea, se folosește de tema promisiunii în *Romani* 4 cu scopul de a persuadea creștinismul roman, să adere la viziunea conform căreia, promisiunea mântuirii este pentru întreaga omenire, nu doar pentru poporul Israel. Exortațiile folosite de autor, pot atinge și subiecte delicate, după cum însuși o spune în 13, 22: ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως „*să îndurați cuvântul exortației mele*”; dar ele pot sta și ca un semnal de alarmă (3, 13). De asemenea, cuvântările acestea înflăcărare specifice epistolei către Evrei, pot avea funcția de resuscitare morală (10, 25) sau pot pleda cu elocință pentru o anume cauză (12, 5–6). Cu privire la exortațiile folosite de autor în întreaga sa epistolă, putem spune că ele nu au rolul unui efort literar, ci mai degrabă se concentrează să însumeze un număr de activități complementare, ce implică persuasiunea activă în curs de acțiune. A se vedea Paul Trudinger, „A Note on Hebrews XIII. 22”, în *The Journal of Theological Studies*, vol. 23, no. 1, 1972, pp. 128–130; James

aceasta păcătoasă și să Îl caute doar pe Dumnezeu. Iar pe de altă parte, așa cum am mai amintit, este un îndemn practic pentru părăsirea Cultului iudaic. Aceasta deoarece, ei s-au apropiat deja de Altarul Ceresc prin mijlocirea Jertfei Domnului Iisus, astfel că nu mai este nevoie de preoția levitică, care nu a fost în stare să atingă aceste culmi duhovnicești. O reîntoarcere la vechiul sistem liturgic, ar însemna regresie spirituală⁸⁵⁶.

Cu privire la expresia geamănă οὐ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν „*nu avem aici cetate stătătoare*”, identificăm în ea, reminiscențe ale teologiei Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Observăm că atât gândirea paulină cât și cea petrină, ambele născute sub asistența directă a Aceluiași Duh Sfânt, sunt total detașate de contextul acestei lumi, și de toate preocupările ei, pentru că *kerygma* apostolică susținea iminența revenirii Domnului Iisus (*Romani* 13, 11–14; *2Petru* 3, 11–13). Într-un astfel de context, nu se cuvine să trăim decât în pace cu toată lumea, chiar și cu politicul corupt, cu atât mai mult cu cât cetățenia noastră nu aparține Statului din care facem parte, ci cetățenia noastră este în ceruri⁸⁵⁷ (*Filipeni* 3, 20). Pentru aceasta, virtuțile creștine sunt prin natura lor, temeiuri ale ordinii sociale, ele transformând în profunzime evanghelică însăși structurile sociale și politice – nu legea naturală cu derivatele ei seculare. Acesta este de fapt și modelul propus de Sfinții Părinți⁸⁵⁸,

Swetnam, „On the Literary Genre of the Epistle to the Hebrews”, în *Novum Testamentum*, vol. 11, no. 2, 1969, pp. 261–269.

⁸⁵⁶ Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the greek text*, pp. 716–717.

⁸⁵⁷ Marina Ngursanzeli Behera, „Heavenly Citizenship: A Concept for Union and an Identity Marker for Mizo Christians”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, no. 2, 2018, p. 76.

⁸⁵⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur spune pe baza textului din *Matei* 22, 21 că Cezarului, și prin el autorității politice, se cuvine să-i dăm tot ceea ce acesta pretinde de la noi, însă doar acele lucruri care nu vatămă cu nimic credința creștină. Tot el, pe baza textului din *Romani* 13, 1 susține că Dumnezeu a introdus Legea Lui, nu cu scopul de a răsturna legile Statului, ci cu țelul de a le îndrepta spre mai bine. De aceea, creștinul cuminte nu trebuie să intre în conflicte sau intrigi cu autoritatea civilă, căci nu are dreptul să se consume în tot felul de „lupte prostești și prisositoare”. Mai mult decât atât, Sfântul Ioan laudă ierarhia lăsată în lume de Dumnezeu în toate structurile creației, căci stăpânirea și supunerea este un principiu de drept divin, ce statornicește ordinea și armonia, înlăturând pentru totdeauna anarhia. Cu scopul de a păstra aceasta, spune Sfântul Teofilact, înaltelor stăpâniri teritoriale, trebuie să li se supună chiar și episcopii, preoții sau monahii, căci atunci când Apostolul Pavel dădea această poruncă, chiar și ei apostolii, se supuneau autorităților politice de atunci. Tot Sfântul Teofilact, comentând textul din *1Petru* 2, 13–15 condiționează supunerea creștină de supunerea tuturor față de Dumnezeu, căci doar stăpânitorilor ce lucrează dreptatea, doar acestora se cuvine supunere și ascultare. Fericitul Teodoret al Cirului laudă îndemnul apostolului Pavel din *1Timotei* 2, 2 spunând că vrednic lucru este înaintea lui Dumnezeu, să se facă rugăciuni și cereri de bine la adresa conducătorilor, chiar și dacă aceștia sunt păgâni sau prigonitori, căci

tocmai de aceea, pentru a-și păstra dimensiunea ortodoxă, viziunea cetățeniei cerești, ca fiind unica formă de cetățenie creștină, trebuie apărută și promovată la scară universală (*Psalm* 97, 2; *Isaia* 65, 1; *Miheia* 1, 2; *Zaharia* 13, 1).

Înainte de a oferi un răspuns clar la problematica ridicată, vom cerceta cu atenție care a fost intenția exactă a autorului epistolei către Evrei, în ceea ce privește sinuoasa relaționare iudeo-creștină. Investigația va urmări dacă intenția generală a epistolei, a fost înspre o separație evidentă, sau dacă există sau nu, vreo terminologie clară care să militeze pentru separație. În caz contrar, putem pune ideea separației, ca fiind rezultatul unui exces de zel și implicit nejustificat al taberei creștine. Dacă pornim aprioric cu ideea că întreaga epistolă este o predică empatică ce urmărește persuadarea publicului țintă, cu privire la necesitatea unei separații, observăm că există unele cercetări în domeniu ce condamnă o anumită atitudine antisemită a epistolei, prin tendința ei de a desconsidera Cultul iudaic, Legământul și întregul sistem al jertfelor pentru păcate⁸⁵⁹. Alți cercetători afirmă cu

păstrând cu aceștia pacea, împlinim în liniște Legea lui Dumnezeu. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur vine și completează spunând că dacă preoții fac tot timpul rugăciuni pentru împărați ca aceștia să curme războaiele și vărsările de sânge nevinovat, cu atât mai mult și mireanul are datoria aceasta de-a se ruga mereu pentru pacea întregii lumi. Origen spre exemplu, pentru a mai detensiona puțin receptarea în spațiul creștin a persecuțiilor nemiloase, orchestrate de către puterea politică a primelor patru secole, spune că fiecare guvernare romană, va fi pedepsită de Dumnezeu, dacă a operat după măsura necredinței ei. De cealaltă parte, Apolinarie al Laodiceei, spune că pe baza revoltei lui Iuda Galileeanul (*Fapte* 5, 37), pe care apostolul nu a privit-o cu ochi buni, spre a evita alte asemenea revolte nespecifice ethos-ului creștin, scrie textul din *Romani* 13, 1–7 drept normă de la care nu se cuvine abatere. Explicația Fericitului Augustin este și ea demnă de luat în seamă. Acesta susține că Apostolul Pavel notează aceste imperative referitoare la relația creștinului cu stăpânirea politică romană, tocmai pentru a-l determina la smerenie și ascultare, pe cel ce se consideră superior Cezarului. Aceasta, prin simpla sa chemare de a fi creștin, de a fi ucenic al Domnului Iisus Hristos. A se vedea Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, trad. de D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, pp. 803–804; Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani*, trad. de Theodosie Athanasiu, Editura Christiana, București, 2005, pp. 210–211; Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. 1, trad. de Iulia Cărare și Mircea Ștefan, Editura Doxologia, Iași, 2015, p. 182; Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolei către Romani a Slăvitului și Prea-Lăudatului Apostol Pavel*, trad. de Nicodim Aghioritul, Editura Sophia, București, 2005, p. 211; Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola Întâi către Timotei*, trad. de Theodor Athanasiu, Editura Nemira, București, 2005, p. 34; Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuire cu de-amănuntul la Epistolele Sobornicești*, trad. de Gherontie și Grigorie Dascălușul, Editura Doxologia, Iași, 2015, pp. 83–84; Gerald Bray, Thomas C. Oden, *Romans*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 6, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998, pp. 324–325.

⁸⁵⁹ L. C. Freudmann, *Antisemitism in the New Testament*, Lanham University Press, Lanham, 1994, pp. 150–158.

emfază că epistola către Evrei, este o întreagă expozițiune a convingerii potrivit căreia, religia creștină este net superioară, transferând-o în zona societății ideale a viziunii platonice⁸⁶⁰. Potrivit logicii seculare a acestor cercetători, aproape întreg Noul Testament ar fi la bază o construcție retorică antisemită, izvorâtă dintr-o ură profundă a creștinilor față de valorile perene iudaice.

Noi nu putem să nu remarcăm, la modul cel mai obiectiv cu privire la cele spuse, animarea unei adevărate psihoze specifice Iluminismului⁸⁶¹, prin care se boicotează însăși ideea de autoritate a creștinismului, primită direct de la Dumnezeu (*Ioan* 1, 12). Dacă ar fi să mergem pe firul acestor afirmații, am ajunge să postăm ignominia potrivit căreia, toate epistolele pauline ar fi în esență antisemite, ba chiar Iisus Hristos Însuși ar fi militat pentru antisemitism, El Cel Care afirma răspicat că S-a Întrupat pentru mântuirea tuturor, inclusiv a evreilor, în special a semiților. Confuzia se naște pe fondul că intenția autorilor Noului Testament (inclusiv cazul epistolei către Evrei), nu este cea de a incita la ură etnică, după cum greșit se stipulează, ci de a evita sincretismul religios, căci amestecarea practicilor creștine cu cele iudaice, ar fi condus către un eșec misionar în plan creștin, învățătura despre Jertfa Domnului Iisus ca singură necesară pentru curățirea de păcate, ar fi avut grav de suferit. De aceea, pentru o înțelegere corectă a datelor problemei, trebuie ca interpretarea contextuală să fie bine definită, orice hermeneutică decontextualizată a mesajului noutestamentar, poate da naștere la preconcepții eronate. Mesajul Noului Testament într-adevăr amintește despre superioritatea creștinismului, însă în cheie liturgică, Iisus Hristos fiind Dumnezeu adevărat, Care S-a jertfit pentru mântuirea omului iar în baza jertfei Sale, avem noi iertarea păcatelor – doar în acest sens putem vorbi despre o anume supremație, însă aceasta nu dă dreptul nimănui să desconsidere poporul Israel, acționând coercitiv asupra acestuia. Întreaga epistolă către Evrei este presărată cu această concepție a superiorității în sens constructiv: Vechiul Legământ iudaic este o umbră a celor viitoare (10, 1); Legea mozaică este înlocuită prin Cuvântul lui Dumnezeu (4, 12–13); Iisus Hristos este superior profetului Moise (3, 2–5). Prin urmare, intenția autorului epistolei către Evrei nu este de a diaboliza iudaismul, militând la acțiuni represive împotriva poporului ales, ci de a atenționa comunitatea din Ierusalim despre pericolul sincretismului religios. Autorul face aceasta, prin sublinierea

⁸⁶⁰ Samuel Sandmel, *Anti-Semitism in the New Testament?*, Fortress Press, Philadelphia, 1978, p. 120.

⁸⁶¹ Natan Lerner, *Religion, Secular Beliefs and Human Rights: 25 Years After the 1981 Declaration*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2006, 173–180.

superiorității Cultului creștin față de cel iudaic, pentru a-i convinge pe cititori, că abjurarea credinței creștine din dorința reîntoarcerii la vechiul sistem levitic, înseamnă nu doar a batjocori și desconsidera unica Jertfă adusă pentru mântuirea lor o dată pentru totdeauna (9, 12), dar înseamnă și a-L răstigni iarăși pe Hristos Fiul lui Dumnezeu (6, 4–6), cu aceeași vinovăție a părinților lor de la Golgota. Este adevărat că s-ar putea ca cititorii să fi interpretat greșit afirmațiile părintelui lor duhovnicesc, și datorită unui exces de zel, să fi acționat în direcție antisemită, după cum susțin unii cercetători – dar această viziune este o simplă ipoteză⁸⁶².

Pentru a fi onești față de textul biblic și față de noi înșine, este nevoie să observăm cu obiectivitate, care a fost în general atitudinea creștinilor de la Ierusalim față de Templu. A fost comportamentul lor asemănător cu cel al Domnului Iisus, sau nu? Cercetând însă cu atenție mărturia Noului Testament, reiese că aceștia au rămas în continuare focuși pe Templu, sau cel puțin aceasta este prima impresie. Din relatările Apostolului Luca⁸⁶³, căpeteniile creștine nu s-au îndepărtat de Ierusalim ci au rămas aproape de Templu (*Luca* 24, 53; *Fapte* 2, 46; 3, 1; 5, 42), animate de teologia restaurării spirituale a Templului, profetită de Însuși Domnul Iisus (*Matei* 8, 11–12) dar și de motivul pelerinajului tuturor neamurilor la Muntele Sionului pentru a vedea cu ochii lor mântuirea. Genuin în astfel de circumstanțe, aceștia nu simțeau nevoia de a scoate evanghelia în afara zidurilor Ierusalimului, pentru că neamurile erau datoare să vină la ei⁸⁶⁴. Este evidentă gândirea teologică

⁸⁶² Clark M. Williamson, „Anti-Judaism in Hebrews?”, în *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, vol. 57, no. 3, 2003, pp. 267–272.

⁸⁶³ Firește că unii cercetători își pun problema dacă nu cumva și cartea *Faptele Apostolilor* ar fi redactată în spirit antisemitic. Aceștia afirmă că Sfântul Luca polemizează aici cu iudeii, făcând din propria sa scriere istorică, dovada înfrângerii iudaismului de către creștinismul mult evoluat. Însă dacă vom cerceta cu atenție argumentele lor, vom observa că ele sunt supradimensionate și construite în spirit de partizanat. Aceștia susțin că misiunea creștină s-a răspândit printre neamuri în egală măsură și simultan cu respingerea evreilor, cu îndepărtarea lor de la adevărul evangheliei. Însă această afirmație contrastează ceea ce spune însuși Sfântul Pavel, când vorbește cu exemplu personal despre pietatea creștinilor față de evrei în *Fapte* 21, 23–26. Dacă am aplica acest standard, atunci am putea spune că foarte mulți dintre profeții consacrați ai iudeilor (Isaia, Ieremia, Iezechiel, Osea, Amos etc.), care au vorbit pe față împotriva corupției din Israel (*Amos* 5, 21), au fost antisemiți – ceea ce este o adevărată nebulie. Este fără îndoială anacronic să consideri că Noul Testament a fost scris din convingeri antisemite, trebuie să recunoaștem doar faptul că vorbim despre două lumi total diferite, chiar dacă au rădăcini comune. Însă abordarea problemei în spirit de toleranță și respect interetnic, este indubitabil apanajul spiritelor nobile. A se vedea Craig S. Keener, *ACTS: An Exegetical Commentary*, vol. 1, Baker Academic, Grand Rapids, 2012, pp. 460–461.

⁸⁶⁴ James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways*, p. 77.

incipientă a ucenicilor de până la Rusalii, când „îmbrăcați cu putere de sus”, au plecat în misiune la neamuri, răspândind evanghelia în toate colțurile lumii și înțelegând că restaurarea duhovnicească a Templului, căzut în corupția spirituală a preoților și profeților evrei, s-a realizat în cadrele liturgice ale Cultului creștin, prin aportul Euharistiei, unica jertfă curățitoare de păcate. Trebuie menționat și faptul că perioada de început a creștinismului, augmentată de primele predici creștine, încă nu dezvoltă teologia Crucii de mai târziu (*Fapte* 2, 23; 3, 13–15; 4, 10; 5, 27–28; 7, 52; 10, 39; 13, 27–28), în care Jertfa lui Hristos va fi interpretată magistral de teologia Sfântului Pavel în cheie soteriologică (*Galateni* 3, 13).

Mai mult decât atât, există unele analogii între Mântuitorul Iisus Hristos și tema evreiască a lui *ebed YHWH* („robul Domnului”), dar ea funcționează ca să sublinieze tema vindecării prin suferință (*Fapte* 3, 13; 4, 27. 30), nicidecum teologia suferinței Domnului pentru izbăvirea noastră, după cum se cristalizează mai târziu în epistola către Evrei spre exemplu. Tot în faza incipientă a dezvoltării Cultului creștin, aluzia către *Deuteronom* 21, 22–23 prezintă în texte ca cele din *Fapte* 5, 30; 10, 39 indică mai degrabă rușinea și dezonoarea crucificării⁸⁶⁵. Putem spune că absența unei teologii sistematizate despre Jertfa substitutivă a Mântuitorului din predicarea primară, i-a făcut pe unii, incapabili să înțeleagă că moartea și Învierea Domnului Iisus, a fost realizată pentru izbăvirea lor de păcate, fapt ce a contribuit la frecventarea din partea creștinilor a jertfelor de la Templu (problemă cu care se confruntă și epistola către Evrei). Căci formula hristologică cea mai veche a creștinismului, prezintă în *1Corinteni* 5, 3–5: ὅτι χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν („Hristos a murit pentru păcatele noastre”), nu poate fi pusă pe seama încredințărilor primilor creștini palestinieni, din moment ce a fost concepută în limba greacă pentru publicul provenit dintre neamuri, ea neavând corespondent lexical în limbile semite⁸⁶⁶. Se prea poate ca această lipsă de suport dogmatic să-i fi urmărit încă pe unii iudeo-creștini de la Ierusalim, cu care are de-a face autorul epistolei către Evrei. Însă aceasta pe fondul ignoranței lor, căci la timpul când li se trimite această epistolă, învățătura de bază despre moartea substitutivă a lui Hristos, era deja elaborată prin mijlocirea schimbului epistolar (*Coloseni* 4, 16). Dar de aici și până la

⁸⁶⁵ James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways*, p. 78.

⁸⁶⁶ Hans Conzelmann, *1 Corinthians*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, pp. 252–254: „Argumente pozitive împotriva unei forme semitice originale a expresiei sunt următoarele: Hristos este subiectul de la începutul propoziției, o topică imposibilă în aramaică, chiar nefolositoare; pentru formula κατὰ τὰς γραφάς adică „potrivit Scripturilor”, nu există vreun echivalent aramaic”.

a vedea reflexii antisemite în corpusul acestei epistole, spunem noi, e cale lungă, interpretarea aceasta fiind de la sine forțată.

În concluzie, dacă ne vom uita atent la aceste două exortații evocate mai sus (13, 12–14), vom vedea că ele sunt construite din perspectivă iudaică. Iudeo-creștinul trebuie să părăsească structura familială în care s-a deprins cu preceptele, legile, tradițiile și mândria de a fi iudeu; și este invitat să bea din paharul suferințelor lui Iisus Hristos, Cel răstignit pe lemn, asemenea unui om blestemat (*Deuteronom* 21, 23). A merge deliberat pe urmele unei asemenea persoane proscrise, înseamnă indubitabil a împărtăși aceeași soartă. Alegându-L pe Mântuitorul Iisus Hristos, iudeo-creștinul din Ierusalimul acelor timpuri, își semna propria demisie din iudaism, suportând întregul oprobriu public ce se degaja dintr-o astfel de situație ingrată⁸⁶⁷. Tocmai de aceea, în urma brevilocvenței noastre cercetări asupra problematizării ridicate în subtitlu, cu privire la o eventuală despărțire cultică dintre iudaism și creștinism, sugerată în *Evrei* 13, 10–14; răspundem pozitiv, însă îndemnăm cititorii noștri, să țină cont de contextul acelor vremuri, când încă decantarea era în plin proces, iar riscul oricărui sincretism religios, ar fi putut aduce grave prejudicii înaintării evangheliei (*Filipeni* 1, 12). Dezavuăm în schimb, orice formă prezentă de antisemitism, care nu doar că nu își mai are justificare (aceasta dacă a avut vreodată), dar este de asemenea o piedică uriașă în dorința legitimă a realizării păcii și comuniunii între popoare, condiție *sine qua non* a mântuirii tuturor.

Pentru a nu se mai ajunge în viitor la astfel de erori biblice și sociale legate de relația iudeo-creștină, motivate de tendințe antisemite, este imperios necesară o reevaluare biblică și istorică a rădăcinilor iudeo-creștine ale Bisericii și ale Europei deopotrivă, prin activarea memoriei culturale⁸⁶⁸. Revelația îi face pe iudei și pe creștini de asemenea, copii ai Aceluiași Tată, iar dacă separația s-a produs din ambele direcții, dată fiind taina Persoanei lui Iisus Mesia și neputința înțelegerii tainei în totalitate – antisemitismul respectiv anticreștinismul, nu este o soluție. Polemica iudeo-creștină alimentată de neînțelegerea învățăturilor Domnului Iisus, a condus Biserica primară spre acceptarea ideii că Israel este cu totul respins din planul de mântuire al lui Dumnezeu⁸⁶⁹ – ceea ce este o gravă eroare, sunt vizați doar

⁸⁶⁷ William Hendriksen, Simon J. Kistemaker, *Exposition of Hebrews*, coll. *Baker New Testament Commentary*, Bakerbooks, Grand Rapids, 1984, p. 422.

⁸⁶⁸ Andrei Marga, *Frații mai mari. Întâlniri cu iudaismul*, Editura Hasefer, București, 2009, pp. 100–115.

⁸⁶⁹ William Horbury, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, T&T Clark, Edinburgh, 1998, pp. 11–14.

liderii religioși corupți⁸⁷⁰, căci altfel, ce rost ar mai fi avut predicarea evangheliei în Ierusalim și încreștinarea iudeilor de aici și din diasporă?

Există totuși un teren comun deosebit de fertil: Vechiul Testament, dacă acesta ar fi interpretat în spirit puțin mai ecumenic, s-ar putea găsi pârgurile necesare unei colaborări rodnice dintre iudei și creștini⁸⁷¹. Creștinismul vede în Vechiul Testament doar profeții mesianice, care se împlinesc toate în Persoana Domnului Iisus. Iudaismul înțelege din Biblia sa, faptul că

⁸⁷⁰ Un astfel de exemplu clasic este și textul din *Matei* 21, 43: Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ δοθήσεται ἔθνεσι ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς „De aceea vă spun: Lua-se-va de la voi Împărăția lui Dumnezeu și i se va da neamului care-i va face roadele”. Textul trebuie înțeles însă în contextul lui, care este „pilda lucrătorilor vicieni”. După ce aceștia îl ucid pe Hristos, sunt pedepsiți luându-li-se dreptul de a mai lucra în „via mântuirii”, aceasta fiind dată altor lucrători demni de încredere. Textul în sinea lui nu vorbește despre excluderea lui Israel, ci despre înlăturarea conducătorilor lui religioși corupți de atunci (preoții și bătrânii poporului), iar vierii rodnici pot fi atât creștinii cât și evreii care-l slujesc Domnului Iisus Hristos cu abnegație. În pericopa din *Romani* 11, 25–32 Apostolul Pavel reia tema istoriei mântuirii dintr-o perspectivă eshatologică. El atrage atenția asupra faptului că mântuirea tuturor evreilor este o taină grea de înțeles acum, dar se va produce în urma ridicării actualei poveri de înțelegere a iudeilor cu privire la Persoana lui Hristos Mesia, timp în care numărul tuturor neamurilor va fi împlinit. Indiferent de ceea ce se întâmpla cu Israel în timpurile apostolice sau de-a lungul întregii istorii, Sfântul Pavel primește încredințare directă de la Dumnezeu, cu privire la viitorul poporului ales, care printr-o minune a lui Dumnezeu, se va mântui deplin, Israel va fi întru totul restaurat în Hristos. A se vedea Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, pp. 712–713; James D. G. Dunn, *Romans* 9–16, p. 691; David Pawson, *Israel în Noul Testament*, Metanoia, Oradea, 2011, pp. 25–26; D. C. Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, T&T Clark, Edinburgh, 1998, pp. 148–149; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, pp. 816–817: „In the first place this verse is the sequel to v. 41 and applies to the chief priests and elders the verdict they have just pronounced on the defaulting tenants: in view of what you have concluded, you yourselves are to be dispossessed... This unexpected substitution may be related to the theme of a new people of God arising out of Jesus' ministry and characterized by faith in Him, such as has been outlined in 8:11–12 and in the rabble of tax collectors and prostitutes who go ahead of the chief priests and elders into the Kingdom of God (vv. 31–32)... We may rightly conclude from 8:11–12 that this new nation will contain many Gentiles, but we saw also at that point that this is not to the exclusion of Jews as such but only of those whose lack of faith has debarred them from the Kingdom of heaven”.

⁸⁷¹ Problema este că majoritatea creștinilor, de-a lungul istoriei, probabil animați de spirite antisemite, au acordat o importanță mult prea redusă Vechiului Testament, considerându-l expirat, un simplu document istoric ce ridică serioase probleme morale. În tradiția evanghelică a creștinismului americano-european, Vechiul Testament a încetat să mai facă parte integrantă a Scripturii, din motive lesne de înțeles, un lucru cât se poate de antievanghelic. Ellen F. Davis, „Losing a Friend: The Loss of the Old Testament to the Church,” în vol. *Jews, Christians and the Theology of the Hebrew Scriptures*, (Alice Ogden Bellis, Joel S. Kaminsky, eds.), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000, pp. 83–84.

Dumnezeu încheie Legământ doar cu evreii și că doar aceștia vor moșteni viața veșnică⁸⁷². De asemenea, iudaismul a impus creștinismului primar, obligativitatea respectării prescripțiilor mozaice, fapt ce a condus evident către separarea drumurilor (*parting of the ways*). Însă toate aceste practici rituale dobândesc în Hristos o altă dimensiune, una deloc împovărătoare, căci respectarea lor cu scrupulozitate, nu mai putea garanta mântuirea nimănui, aceasta dobândindu-se exclusiv prin harul Domnului Iisus Hristos (*Efesenii* 2, 8–9). Evident, motivul întreținerii acestei stări de scindare bilaterală între cele două mari religii, este înțelegerea mult prea restrictivă a Vechiului Testament⁸⁷³. Dacă s-ar înțelege din ambele părți că Legământul încheiat cu Israel are pe de altă parte și o dimensiune universală (*Isaia* 25, 6–7) și că el în sinea lui este doar o pregătire a venirii lui Hristos Iisus Mesia, Care va dărui mântuire tuturor neamurilor, atunci cu siguranță astăzi nu am mai vorbi despre antisemitism sau anticreștinism, ci despre înfrățirea în Hristos a două neamuri – copii ai Aceluiași Tată. Evanghelistul Luca, spre deosebire de Evanghelistul Matei⁸⁷⁴, merge pe linia trasată de părintele său duhovnicesc, Sfântul Apostol Pavel, și spune clar în evanghelia sa că Dumnezeu intenționează să ofere mântuire tuturor oamenilor. Viziunea universală a mântuirii la Sfântul Luca, invită grecii, asiaticii, africanii, sirienii și egiptenii timpului său, să se identifice fiecare, cu îndârjirea esenienilor, cu statutul onorant de adevărați israeliți ai lui Dumnezeu. Creștinismul de pretutindeni este clădit pe această teologie lucanică a mântuirii universale, actualizând-o în rugăciunile, imnurile și Liturghiile sale⁸⁷⁵.

Milităm pentru înlăturarea acestor atitudini fundamentaliste, prezente în ambele tabere, iar barierele ideologice ce-i separă pe creștini de iudei, trebuie eliminate urgent. Cu toții trebuie să înțelegem că nu ne putem separa de restul lumii, și că este nevoie de construcția unui discurs integrator⁸⁷⁶, cen-

⁸⁷² Anna Sapir Abulafia, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, Routledge, London and New York, 1995, pp. 63–64.

⁸⁷³ Jakob Josef Petuchowski, *When Jews and Christians Meet*, State University of New York Press, New York, 1988, p. 5.

⁸⁷⁴ Comunitatea mateiană, spun specialiștii, a rămas mult timp centrată în jurul iudaismului rabinic, creștinii proveniți dintre evrei, păstrau relații strânse cu evreii mozaici. Această legătură pașnică durează până către anul 85 d.Hr., când rabinii i-au forțat pe creștinii evrei să se îndepărteze de sinagogă, introducând în Rugăciunea celor 18 Binecuvântări (*Eighteen Benedictions*), un blestem (*birkat ha-minim*) împotriva tuturor ereticilor, printre care erau incluși și creștinii evrei. A se vedea Giorgio Jossa, *Jews or Christians?*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 202, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006, pp. 103–104.

⁸⁷⁵ Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, Vintage Books, New York, 1996, p. 89.

⁸⁷⁶ Massimo Leone, „Pour une Lutte Efficace contre les Discours Fondamentalistes”, în *Fellows: le regard de chercheurs internationaux sur l'actualité*, no. 5, 1^{er} avril 2016, p. 2.

trat pe valorile perene ale Vechiului Testament, bun moral atât al creștinilor cât și al evreilor. Înlăturarea prejudecăților religioase și înțelegerea faptului că nu este în folosul nimănui autoizolarea, fiindcă toți aparținem aceleiași societăți civilizate, ce-și propune același țel: slujirea lui Dumnezeu și a semenilor, va fi marea provocare a secolului XXI, la care suntem chemați cu toții să oferim un răspuns comunional și comunicațional⁸⁷⁷.

Antisemitismul alături de încredințările religioase fundamentaliste, crează o continuă stare tensionantă în lumea de azi, o realitate pe deplin anti-evangelică. Numeroase texte nou testamentare, interpretate în spirit antisemit respectiv anticreștin, au contribuit decisiv la separarea iremediabilă dintre evrei și creștini – două religii ce au rădăcini comune: Revelația, Legea și Legământele. Spiritul antisemit, a fost alimentat credem noi, și de conjunctura politică a României secolului XX, când a pătruns comunismul la noi cu valorile sale antievreiești⁸⁷⁸. Este mai stringentă decât oricând, nevoia elimi-

⁸⁷⁷ Cătălin Varga, „The Religious Dialogue between the Orthodox Church and the Jewish Christian Communities”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, no. 2, 2016, pp. 33–34.

⁸⁷⁸ Părintele comunismului, Karl Marx, publică în anul 1844 lucrarea cu numele „Zur Judenfrage”, în care pune bazele chestiunii evreiești, propunând soluția asimilării popoarelor vernaculare. În perioada imediat următoare, un filozof marxist preocupat de problema evreiască din întreaga lume, pe numele său Karl Kautsky, publică în 1914 lucrarea „Rasse und Judentum”, o carte plină de afirmații antisemite, dintre care cea mai otrăvitoare era aceea potrivit căreia, evreii nu puteau fi considerați o rasă umană – un limbaj demn de epoca sclavagistă, care ar fi trebuit să fie demult apusă. Stalin de asemenea, în 1913 sub călăuzirea lui Lenin, milita pentru asimilarea deplină a evreilor, clasei proletare. La mijlocul secolului XX, în special odată cu izbucnirea celui de-al doilea război mondial, antisemitismul erupse în Europa și Uniunea Sovietică, înregistrându-se diverse forme coercitive la adresa evreilor în societatea comunistă rusă (în special lupta se dădea împotriva muncitorilor evrei). Teama cea mai mare a sovieticilor, era ca sentimentul național iudaic să nu compromită cu ceva stabilitatea Partidului Comunist, tocmai de aceea, antisemitismul de tip comunist, era pe deplin motivat politic. Țările blocului sovietic, nu au urmat toate politica antisemită. Acesta este cazul țării noastre România, care alături de Cuba, au condamnat ostilitatea lumii arabe, care nu dorea să recunoască înființarea noului Stat Israel, nici măcar după celebrul război de șase zile (*Six-Day War*). Însă această atitudine prosemită nu era una generalizată, fiindcă cel puțin la nivel local, încă se resimțeau unele tendințe antisemite, pătrunse până și în Cultul Ortodox. Tot la nivel local, se înregistrează în folcloristica din Moldova, o afirmație uluitoare pentru o țară predominant creștină: „Să omori un evreu nu e un păcat”. Antisemitismul în România secolului XX spre exemplu, nu a fost motivat religios, cum s-ar părea la o primă lectură a istoriei, ci politic și economic, rabinii ultranaționaliști i-au îndemnat pe evrei să rămână eterogeni Statului din care făceau parte, iar supremația economică a evreilor, care controlau piața, a atras antipatii. A se vedea Ciprian Iulian Toroczka, „Evreii în România și Ortodoxia. Câteva considerații critice”, în vol. *In Honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel*, (Cristian Sonea, Paul Siladi coord.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018,

nării tuturor acestor derapaje teologumenice, care întrețin o stare continuă de ură interetnică și interreligioasă, care nu face cinste cu nimic mesajului intrinsec al evangheliei. Apropierea „în duh și în adevăr” între creștini și iudei, va putea fi realizată doar atunci când toți Îl vor recunoaște pe Domnul Iisus Hristos ca fiind Unicul Mesia al tuturor neamurilor, în special al evreilor. Până atunci, credem, nădăjduim și ne rugăm spre împlinirea cât mai grabnică a acestui deziderat.

10.4 STRUCTURA OMILETICĂ ȘI RETORICĂ A EPISTOLEI CĂTRE EVREI ȘI ÎN SPECIAL A CAPITOLULUI 13

Tot mai multe cercetări de specialitate vorbesc despre o posibilă structură omiletică a întregii epistole către Evrei, promovând ideea că această scrisoare enigmatică, ar fi de fapt la baza ei o predică transcrisă în regim epistolar⁸⁷⁹. Epistola către Evrei nu este o scriere epistolară în sensul clasic al termenului, începutul ei nu cuprinde elemente epistolare familiare cum ar fi salutările și mulțumirile, iar finalul nu ne dezvăluie cine este autorul, cum ar fi trebuit să apară în orice scriere epistolară.

În termeni legați de structura macrotextuală a acestui capitol, unitatea lui epistolară rămâne dezbătută încă, pericopele 13, 10–16 alături de 13, 7–9 și 13, 17–19 par a fi independente, spun cercetătorii; însă tema conducătorului este legată de centralitatea discursului. Textul din *Evrei* 13, 10–12:

„Noi avem un Altar de la care cei ce slujesc Cortului n-au dreptul să mănânce. Într-adevăr, trupurile animalelor al căror sânge e adus de arhiereu în altar ca

pp. 331–332; Leonard B. Schapiro, „Antisemitism in the Communist World”, în *Soviet Jewish Affairs*, no. 9, 1979, pp. 42–52; Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Polirom, Iași, 2012, pp. 512–514.

⁸⁷⁹ Craig R. Koester, „Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity”, în *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 64, no. 1, 2002, pp. 103–123; Edgar V. McKnight, „Literary and Rhetorical Form and Structure in the Epistle to the Hebrews”, în *Literary and Rhetorical Form and Structure Review and Expositor*, vol. 102, 2005, pp. 261–263; Alan D. Bulley, „Death and rhetoric in the Hebrews hymn to faith”, în *Studies in Religion*, vol. 25, no. 4, 1996, pp. 409–423; Steve Stanley, „The Structure of Hebrews from Three Perspectives”, în *Tyndale Bulletin*, vol. 45, no. 2, 1994, pp. 247–250; David Alan Black, „The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and a Proposal”, în *Grace Theological Journal*, vol. 7, no. 2, 1986, pp. 163–177; William G. Johnsson, „The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 97, no. 2, 1978, pp. 239–251; Barnabas Lindars, „The Rhetorical Structure of Hebrews”, în *New Testament Studies*, vol. 35, no. 3, 1989, pp. 382–406; Thomas H. Olbricht, „Hebrews as Amplification”, în vol. *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, (Stanley E. Porter, Thomas H. Olbricht eds.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, pp. 375–389.

jertfă pentru păcat sunt arse în afara taberei. Iată de ce și Iisus, pentru ca El să sfințească poporul cu Sângele Său, a pățimit în afara porții”,

este un text expozitiv, însă agenda parenetică din 13, 13–16 este punctul forte al argumentării⁸⁸⁰.

Secțiunea retorică forte începe în 13, 10 unde avem declarația ἔχομεν θυσιαστήριον „*Noi avem un Altar*”, un topos unde audiența experia întâlnirea cu Dumnezeu. Deși pare a fi mai degrabă începutul unui discurs polemic anti-iudaic, pericopa 13, 10–12 seamănă mai mult cu începutul unui set expozitiv ce marchează proprietățile Noului Legământ (conjuncția coordonativă γὰρ „*de aceea*” din 13, 11 cuplată cu conjuncția coordonativă Διὸ „*astfel, pentru aceea*” din 13, 12 flanchează afirmația de bază din 13, 10). Aici termenul de θυσιαστήριον „*Altar*” funcționează retoric ca o metonimie pentru Jertfa Domnului Iisus, care așteaptă răspunsul potrivit din partea credincioșilor. Declarația din 13, 10 se extinde îmbrățișând surse vechitestamentare. Prin introducerea genitivului la fiecare început de frază, versetul din 13, 11 ne amintește de paternul Zilei Ispășirii (*Yom Kippur*), în special de textul din *Levitic* 16, 27. În acest scenariu, Domnul Iisus devine împlinirea tipologică (*antitipul*) a ceea ce se petrecea în *Levitic* 16. Pericopa din 13, 13–16: „Să ieșim așadar la El în afara taberei, purtându-I ocară; că nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe aceea ce va să fie. Prin El deci să-I aducem pururea lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică roada buzelor care-I mărturisesc numele”, fixează care trebuie să fie răspunsul creștin la chemarea Domnului Iisus de-a părăsi tabăra vechii orânduiri. Aceștia, trebuie să ofere jertfe nesângeroase, liturgice, prin noii arhieriei conducători (ἡγουμένων), pentru a se uni deplin cu slujirea de Mare Arhieru a Mântuitorului Iisus Hristos⁸⁸¹.

Mai mult decât atât, autorul își caracterizează scrierea în 13, 22 ca fiind „un cuvânt de încurajare, de îndemnare patetică”: τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως care se înțelege cel mai bine, sub forma unui discurs oral (după cum avem textul geamăn din *Fapte* 13, 15: „Și după citirea Legii și a Profeților, mai-marii sinagogii au trimis la ei, zicându-le: Bărbați frați, dacă aveți *vreun cuvânt de mângâiere* către popor, vorbiți!”). Unii cercetători spun că acest text din *Evrei* 13, 22 este cheia de interpretare a întregii epistole din perspectivă strict literală. Acest „cuvânt de încurajare, de mângâiere” sub forma unei întregi epistole, rostit de către autorul ei, despre care nu putem afirma cine este

⁸⁸⁰ William L. Lane, *Hebrews 9–13*, p. 537.

⁸⁸¹ David M. Allen, „Why Bother Going Outside?: The use of the Old Testament in Heb 13:10–16”, în vol. *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Essays in Honour of Maarten J. J. Menken*, (Bart J. Koet et. alii.), E. J. Brill, Leiden, 2013, pp. 241–242.

el cu siguranță, ne dezvăluie în subsidiar care a fost scopul declamării lui. Epistola către Evrei, este o cuvântare orală, înregistrată sub formă epistolară, ce fundamentează o întreagă doctrină, nu de dragul autorului, ci pentru a le dovedi destinatarilor iudeo creștini, ce privilegiu unic au aceștia de a fi ucenici ai lui Hristos Mesia⁸⁸², și ce uriașă și iremediabilă pierdere ontică ar fi pentru aceștia, abjurarea credinței creștine⁸⁸³. Patru procedee stilistice dovedesc structura omiletică a epistolei⁸⁸⁴:

– Primul, este folosirea distinctivă a persoanei I plural („noi, a noastră”) pe tot parcursul epistolei, o tehnică a discursului public ce-i permite vorbitorului să se identifice cu ascultătorii săi, tehnică ce dovedește totodată, autoritatea predicatorului⁸⁸⁵.

⁸⁸² Încă din prologul epistolei, se punctează importanța *sine qua non* a cunoașterii lui Hristos pentru ca omul să se mântuiască. Se afirmă clar că Iisus Hristos este Mesia Cel așteptat de către evrei, iar pentru a-și întări afirmațiile, autorul se folosește de unii psalmi hristologici, pentru a-i contextualiza în Persoana Mântuitorului Hristos: se aduce în discuție în mod special *Psalmul* 110, 1 și mai apoi *Psalmul* 2, 7 aplicându-i în bucata de text cuprinsă între 1, 3–5. Punctul esențial al prezentării hristologice, este atins prin cele patru cuvinte cheie ale versetului 3: καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν adică „poate ierta păcatele”, o teologie de bază pentru lumea iudeo creștină, căreia i se spunea că nu mai are nevoie de preoția levitică și de tot sistemul jertfelor sângeroase de la Templu, pentru a se curăți de păcatele comise în relația lor cu Dumnezeu. A se vedea Barnabas Lindars, „The Rhetorical Structure of Hebrews”, pp. 390–391.

⁸⁸³ David Alan Black, „The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and a Proposal”, p. 167.

⁸⁸⁴ Luke Timothy Johnson, *Hebrews: A Commentary*, p. 10.

⁸⁸⁵ John R. W. Stott, *Portretul Predicatorului: Studii asupra unor termeni din Noul Testament*, Fundația Educație Biblică prin Extensie, Cluj-Napoca, 2015, pp. 22–25: „În ce constă deci autoritatea predicatorului? Autoritatea lui nu este cea a proorocului. Predicatorul creștin nu poate spune „Așa vorbește Domnul”, cum spuneau proorocii când transmiteau un mesaj direct de la Dumnezeu... Este adevărat, de asemenea, că predicatorul care propovăduiește Cuvântul lui Dumnezeu cu autoritate se găsește el însuși sub autoritatea Cuvântului pe care îl propovăduiește, și trebuie să i se supună. Deși într-o poziție deosebită față de ceilalți credincioși, el este totuși unul dintre ei. Deși are dreptul să se adreseze Bisericii direct, în termeni ca „eu – voi”, totuși adeseori el preferă să folosească persoana întâi plural „noi”, pentru că este conștient de faptul că Scriptura pe care el o propovăduiește i se aplică și lui la fel de bine ca oricui altcuiva. Cu toate acestea, el vorbește totuși cu autoritatea lui Dumnezeu... Adevărata predică nu este niciodată perimată sau plictisitoare sau academică, ci este proaspătă și plină de autoritatea vie a lui Dumnezeu. Scriptura devine vie pentru Biserică numai dacă a devenit vie mai întâi pentru predicatorul însuși. Numai dacă Dumnezeu i-a vorbit predicatorului prin Cuvântul pe care el îl predică, ascultătorii vor auzi glasul lui Dumnezeu pe buzele lui. Iată deci în ce constă autoritatea predicatorului. Ea depinde de măsura în care el rămâne aproape de textul pe care îl explică, adică de acuratețea cu care l-a înțeles și de forța cu care textul respectiv i-a vorbit lui personal”.

– Al doilea, mesajul autorului este caracterizat mai degrabă de acțiunea vorbirii și auzirii, decât de cea a scrierii respectiv citirii (2, 5: „*despre care noi vorbim*”; 5, 11: „*despre aceasta avem multe de spus și greu este de tâlcuit*”; 6, 9: „*dar cu toate că noi vorbim așa*”; 8, 1: „*dar lucrul cel mai de seamă-n cele spuse este acela*”; 11, 32: „*și ce să mai zic*”).

– Al treilea, este alternanța cu măiestrie a expoziției cu exortația, un patern ce îi oferă predicatorului șansa de a dezvolta puncte cheie, fără să piardă atenția ascultătorilor. Spre exemplu, expoziția din 1, 1–14 conduce direct către exortația cuprinsă în 2, 1–4. Argumentul din 2, 5–18 este preschimbat sub forma unei aplicații practice din 3, 1. Discuția din 3, 2–6 este împinsă în zona practică a îndemnurilor omiletice prin conjuncția coordonativă $\Delta\iota\acute{o}$ de la începutul secțiunii 3, 7–13. Apoi, într-un ritm alert, expoziția din 3, 14–19 este aplicată în textul din 4, 1 – de aceea, exortația imediat următoare din 4, 2–10 este dublată de cea din 4, 11–16, și tot așa de-a lungul întregii epistole. Numai acesta în sinea lui, este un argument suficient pentru susținerea tezei potrivit căreia, întreaga scriere este la baza ei o predică, probabil rostită cândva în fața unei comunități asemănătoare celei de aici din Ierusalim.

– Al patrulea, dar nu mai lipsit ca importanță decât precedentele, este un procedeu omiletic specific, prin care o fundamentală formă discursivă păstrează dezvoltarea pentru mai târziu, a unor teme atinse deja succint. Acest procedeu stilistic retoric se numește „Preterițiunea”, care vine din lat. *Praetereo* și se manifestă prin faptul că oratorul lasă voit la o parte unele argumente, despre care totuși vorbește sumar, pentru ca prin acest mijloc, să le strecoare mai sigur în convingerea auditoriului (avem astfel de exemple și în 2Corinteni 11, 21–30; 12, 1–16⁸⁸⁶). Se creează astfel o anume funcție de undă cu efect cumulativ. Astfel că, tema părtășiei cu oamenii atinsă sumar în 2, 14–18 este amplu dezvoltată tematic în 5, 1–10. Același scenariu îl întâlnim în cazul temei credinței din 3, 1–6 explicitată pe îndelete în 12, 1–3; sau slujirea preoțească din 4, 14 este dezvoltată în pericopa începând din 7, 1 și sfârșindu-se în 9, 28 – de altfel, cea mai elaborată temă dintre toate. De asemenea, trebuie amintită și tema odihnirii oamenilor lui Dumnezeu din 3, 7 – 4, 11 readusă în discuție sub o formă mult mai sistematizată în pericopa 11, 1 – 12, 29⁸⁸⁷.

⁸⁸⁶ Vasile Gordon, Adrian Ivan, Nicușor Beldiman, *Omiletica*, pp. 478–479.

⁸⁸⁷ F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1989, pp. xliii–xliv.

Dincolo de caracterul omiletic al epistolei în sine, cartea *Evrei* probabil că a fost scrisă sub formă epistolară de la început, căci în antichitate activitățile orale respectiv scribale erau interconectate⁸⁸⁸. Câteodată unele discursuri orale, erau memorate de către ascultători și mai apoi scrise pentru publicul larg, după cum este cazul clasic al discursurilor lui Epictet și publicate mai apoi de ucenicul său Arrian. Epistola către *Evrei*, păstrând acest calapod, se poate să fi fost scrisă spre a fi comunicată mai apoi oral. De asemenea, altcineva decât autorul elabora prezentarea orală, dată fiind apropierea dintre forma orală și cea scrisă în antichitate⁸⁸⁹. Cunoaștem faptul că Sfântul Pavel (*Romani* 16, 22) își dicta unele epistole spre a fi redactate de către un anume Tertius (Τέρτιος), ca mai apoi ele să fie citite de către un delegat în fața comunităților creștine (*1 Tesaloniceni* 5, 27; *Coloseni* 4, 16). Acest personaj misterios, căci nu cunoaștem nimic despre el, doar faptul că era un colaborator al marelui nostru apostol, a scris cuvânt cu cuvânt epistola către *Romani*, la dictarea atentă a Sfântului Pavel. După cum spuneam, acesta era un obicei al lumii antice, autorul oferindu-i scribului său libertate deplină în a opta pentru cel mai bun vocabular pe care respectivul îl deținea⁸⁹⁰.

O altă abordare a problematizării este fixarea formei, nu doar a conținutului. Judecând din perspectiva analizei de discurs a textului grecesc, această abordare exegetică găsește epistola către *Evrei*, ca fiind structurată chistic, adică sub forma paralelismului concentric ce flanchează topica de bază, învățătura nucleară⁸⁹¹. Potrivit acestei teze, punctul central al epistolei este

⁸⁸⁸ Dacă luăm spre analiză cazul epistolei *2 Petru*, controversată și ea, vom vedea că se aduc multe obiecții în ceea ce privește paternitatea petrină a epistolei. Se crede că Sfântul Petru, un pescar din Galileea, neșcolit în tainele limbii eline, nu avea capacitatea intelectuală necesară să scrie această epistolă într-o greacă impecabilă și frumos condimentată stilistic. Însă nu trebuie să scăpăm din vedere că Apostolul Petru își avea scribii săi, cărora el le dicta epistola în aramaică, limba sa natală, iar ucenicii Ioan Marcu și Silvanus (*1 Petru* 5, 12–13) buni cunoscători ai limbii grecești, o redactau astfel. Datorită contribuției acestora din urmă, se datorează vocabularul emerit al scrisorilor petrine, lexic tot mai îmbunătățit de la prima epistolă (64 d.Hr.) la cea de-a doua (67 d.Hr.). Pentru mai multe detalii a se vedea Cătălin Varga, „Noi perspective privind autenticitatea epistolei *2 Petru*”, în *Journal of the Orthodox Center for the Advancement of Biblical Studies*, vol. 8, no. 1, 2015, pp. 1–8.

⁸⁸⁹ Luke Timothy Johnson, *Hebrews: A Commentary*, pp. 10–11.

⁸⁹⁰ Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 935.

⁸⁹¹ John Breck, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic*, pp. 77–78: „Avantajele formelor chistice și ale altor forme retorice similare erau numeroase, atât pentru autorul biblic, cât și pentru cititorii săi. În scrierea veche nu se utilizau paragrafele, semnele de punctuație, scrierea cu majusculă sau spațierea... Autorii vechi erau obligați să-și organizeze forma internă a lucrării prin alte mijloace. Unul dintre acestea este tehnica închiderii sau incluzia: încadrarea unei unități literare prin așezarea aceluiași termen sau teme la începutul

textul din 8, 1: Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς („*Dar lucrul cel mai de seamă-n cele spuse este acela că noi un astfel de Arhiereu avem, Care a șezut de-a dreapta tronului Slavei în ceruri*”). Această linie tematică se află la mijlocul secțiunii despre Jertfa lui Iisus Hristos Arhiereul nostru (5, 11 – 10, 39). Analizată în detaliu această secțiune chiastică, se poate identifica primul construct (1, 5 – 2, 18) ce dezvoltă Numele Domnului Iisus ca fiind superior tuturor făpturilor îngerești; și cel de-al doilea construct (3, 1 – 5, 10) ce descrie compătimirea și credincioșia Arhiereului Iisus Hristos. După aceea, se invocă tema credinței și cea a răbdării întru necazuri (11, 1 – 12, 13); dar și tema teologică a păcii ca roadă a dreptății (12, 14 – 13, 19). În final, toate aceste secțiuni și subsecțiuni tematice sunt flancate chiastic de o introducere (1, 1–4) respectiv de o concluzie⁸⁹² (13, 20–21). Specialiștii în domeniu, spun că există două tendințe cu privire la această tehnică pentru autorii Noului Testament. Unii folosesc circularitatea chiastică în simple propoziții sau bucăți restrânse de text, alții, după cum este cazul epistolei către Evrei, apelează la chiasm pentru întreaga scriere, lăsând esențialul mesajului, după cum am văzut, undeva la mijlocul cărții. Însă ambele opțiuni stilistice, reflectă aceeași finalitate pe baza aceleiași proceduri, o tendință și necesitate generală, ce conectează introducerea și concluzia, cu ajutorul unei singure afirmații textuale, astfel încât, introducerea cere în mod automat și existența unor concluzii, iar finalul scrierii se regăsește implicit în preambul⁸⁹³. Există însă și excepția din *Evrei* 13, 1–19 despre care vorbește cercetătorul D. M. Heath în teza sa de doctorat⁸⁹⁴, unde avem un chiasm restrâns, de genul lui: viețuire sfântă, conducători credincioși, să mergem afară înspre El / să-I oferim o jertfă de rugăciune, conducători credincioși, viețuire sfântă.

Cea de a treia și ultima abordare vine din perspectiva tehnicii retorice antice, dezvoltată prin contribuțiile unor teoreticieni celebri ca Aristotel,

și la sfârșitul ei... Chiasmul în cele din urmă, are rol în focalizarea atenției cititorului pe centrul mesajului emis de autor. Prin lectura concentrică a fragmentului, cititorul este atras într-un flux circular, așa cum este atras un obiect spre centrul unui vârtej”.

⁸⁹² Luke Timothy Johnson, *Hebrews: A Commentary*, p. 12.

⁸⁹³ Angelico-Salvatore di Marco, „Rhetoric and Hermeneutic – On a Rhetorical Pattern: Chiasmus and Circularity”, în vol. *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, (Stanley E. Porter, Thomas H. Olbricht eds.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, p. 481.

⁸⁹⁴ David Mark Heath, *Chiastic Structures in Hebrews: A Study of Form and Function in Biblical Discourse*, Dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy in Biblical Languages at the University of Stellenbosch, 2011, p. 341.

Quintilian, Cicero sau Dio Chrysostom – metodologie aplicabilă și scrierilor Noului Testament într-o oarecare măsură⁸⁹⁵. Din perspectivă strict retorică, ținând cont de metodologia antică, dezvoltată de către retorii mai sus citați, epistola către Evrei poate fi împărțită conform următoarei structuri. În introducere avem un *exordium* extins din 1, 1 până în 2, 4 ce anunță tema superiorității Arhiereului Hristos care va fi dezvoltată mai apoi. Ar trebui să urmeze mai apoi un *narratio*, dar epistola nu îl consideră necesar, fapt pentru care îl omite (deși unii bibliști propun ca *narratio* bucata de text din 4, 14 – 6, 20). Atipic retoricii antice, se trece direct la *propositio* unde se aclamă părășia credincioșilor la moartea și Învierea Arhiereului veșnic Iisus Hristos (2, 5–9). Urmează mai apoi trei argumente principale, ce dezvoltă fiecare o imagerie proprie: generația exodului și a rătăcirii prin pustie; preoție și jertfă; povestea oamenilor lui Dumnezeu; culminând cu cetatea din Ceruri⁸⁹⁶. Tranziția dintre secțiuni este realizată cu ajutorul digresiunilor, prin care autorul întrerupe fluxul cuvântărilor pentru a întări atenția ascultătorilor săi, atenționându-i pe aceștia de pericolul slăbirii în credință (2, 1–4; 5, 11 – 6, 20; 10, 26–39; 12, 25–27). În final, *peroratio* sau *conclusio* începe nu cu textul din 13, 1 ci cu cel din 12, 28 unde autorul militează pentru conduita creștină plăcută lui Dumnezeu (12, 28 – 13, 21). Tocmai de aceea, concluzia epistolei vine imediat după perorație⁸⁹⁷. Ținând cont de cele afirmate, însă punctând faptul că nu putem ști cu siguranță dacă aceasta a fost intenția retorică a autorului original, structura retorică a epistolei către Evrei, poate fi următoarea:

I. EXORDIUM (1, 1 – 2, 4)

II. PROPOSITIO (2, 5–9)

III. ARGUMENTUM (2, 10 – 12, 27)

A. Prima serie (2, 10 – 6, 20)

1. Argument: Iisus Hristos primește toată slava cerească datorită suferințelor Sale, pe care sunt chemați să le imite toți creștinii (2, 10 – 5, 10)

2. Digresiune tranzițională: atenționări și încurajări (5, 11 – 6, 20)

⁸⁹⁵ Nancy S. Struever, „Rhetoric: Time, Memory, Memoir”, în vol. *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, (Walter Jost, Wendy Olmsted eds.), Blackwell Publishing, Oxford, 2004, pp. 425–441.

⁸⁹⁶ Întregul capitol II al epistolei, cunoscut și sub denumirea de „imn închinat credinței”, este o compoziție retorică, unde elemente individuale ale stilului sunt grupate pe logica unei unități persuasive. Sunt prezente tehnici ale retoricii epideictice, în sincron cu discursurile referitoare la tema morții, conectate direct la dimensiunea teologică a credinței și suferinței. A se vedea Alan D. Bulley, „Death and rhetoric in the Hebrews *hymn to faith*”, pp. 410–417.

⁸⁹⁷ Craig R. Koester, „Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity”, pp. 105–106.

B. A doua serie (7, 1 – 10, 39)

1. Argument: Suferințele și jertfa Mântuitorului Hristos au fost oferite pentru ca noi să ne putem apropia de Dumnezeu (7, 1 – 10, 25)

2. Digresiune tranzițională: atenționări și încurajări (10, 26–39)

C. A treia serie (11, 1 – 12, 27)

1. Argument: Oamenii lui Dumnezeu perseverează prin credință și suferință spre slavă (11, 1 – 12, 24)

2. Digresiune tranzițională: atenționări și încurajări (12, 25–27)

IV. PERORATIO (12, 28 – 13, 21)

V. POST-SCRIPT EPISTOLAR (13, 22–25)

Cu privire la retorica lui *Evrei* 13, conform unor cercetători, expresia din 13, 22: τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως adică „*un cuvânt de mângâiere*”, caracterizează o retorică tripartită a epistolei: exemple autoritative; concluzie și exortatie. Aceasta este formula clasică a tuturor predicilor din Noul Testament (*Fapte* 13, 13–41) extinse mai apoi prin repetiția acestor cicluri⁸⁹⁸. În *Fapte* 13, 15 întâlnim aceeași expresie (εἰ ἔστιν λόγος ἐν ὑμῖν παρακλήσεως – „*dacă aveți un cuvânt de mângâiere*”), ce se referă la predica apostolilor în Sinagogă. Cuvântul de mângâiere, este de fapt o exprimare metonimică pentru actul predicării în lumea creștinismului antic, care era fidel unei anume structurări retorice, din care nu lipseau secțiunile explicitive, citările scripturistice, expozițiile teologice, exortațiile, digresiunile și implicit concluziile. Întâlnim și variații de la structura clasică, unde se accentuează prezența digresiunilor cât și repetarea unor elemente specifice de structură. Alte exemple de λόγου τῆς παρακλήσεως (*cuvinte de mângâiere*) întâlnim cu ocazia unor predici ale Sfinților Apostoli Petru și Pavel⁸⁹⁹ (*Fapte* 2, 14–41; 3, 12–26; 13, 14–41; 17, 24–29; 27, 17–35; *1Corinteni* 10, 1–14; *2Corinteni* 6, 14 – 7, 1).

Îndemnul la acțiuni practice, reprezintă dezideratul oricărei predici reușite, practic actul omiletic pentru a avea finalitate, trebuie să fie ancorat în concret. Două îndemnuri practice evidente conține și acest din urmă capitol al epistolei, în versetele 13–14: „*să mergem spre El în afara taberei*” respectiv „*nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe cea care va veni*”. Bibliștii au identificat în aceste îndemnuri omiletice, referiri directe respectiv indirecte, la un anume pelerinaj fizic sau spiritual⁹⁰⁰, cu ținta precisă de a părăsi cetatea Ierusalimului. Motivul pelerinajului are tradiție veche în lumea

⁸⁹⁸ Edgar V. McKnight, „Literary and Rhetorical Form and Structure in the Epistle to the Hebrews”, pp. 261–262.

⁸⁹⁹ Steve Stanley, „The Structure of Hebrews from Three Perspectives”, p. 248.

⁹⁰⁰ R. P. C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, tome I, pp. 243–246.

creștinismului, ideea comună a tuturor pelerinajelor era aceea de a căuta Împărăția Cerurilor, lepădându-se de tot ce concura cu acest act votiv, prin promovarea separației clare de oferta *polis*-ului, a societății cotidiene (capitolul 11 din *Evrei* este cel mai sugestiv în acest sens). Dincolo de familiaritatea temei prezentă aici în *Evrei*, ea mai poate fi reîntâlnită sub nuanțe simetrice și în *1Petru* 1, 1 sau 2, 11. Fenomenul pelerinajului spiritual, aplicat în cazul nostru strict asupra lui *Evrei* 13, vizează patru puncte cheie: în primul rând, este invocată o anume *separație* evidentă între preocupările duhovnicești și cele materiale; în al doilea rând, pelerinajul implică o *călătorie fizică* înspre un loc sacru, înspre un topos al prezenței divine prin excelență; în al treilea rând, vorbim despre un *fel exact*, asemănător purificării de păcate și debarasării de fostul mod păcătos de viață; în al patrulea rând, pelerinajul spiritual implică o anume greutate, un *act de suferință*, de asceză trupească, căci în lipsa ascezei de orice fel, pelerinajul duhovnicesc riscă să fie deturnat, transformându-se într-o simplă excursie⁹⁰¹.

Tot pe filonul omiletic al îndemnurilor practice vine și versetul 7 cu nevoia amintirii și totodată a imitării părinților duhovnicești, care nu și-au lepădat credința (gr. *ekbasin*). Probabil autorul îi vizează pe Ștefan sau Iacov, stâlpi ai creștinismului ierusalimitean, accentul căzând pe împrărierea paradigmei ucenicului credincios din 7, 23 care rămâne fidel învățătorului său până la moarte (12, 1–3). Modelele bune de urmat invocate în *Evrei* 13 sunt predicatorii credincioși ai Cuvântului (13, 7a) care nu s-au predicat pe ei înșiși, ci pe Mântuitorul Iisus Hristos, aceștia fiind de asemenea și buni mărturisitori ai faptei, păstori iubitori de turmă, care nu au făcut concesii de frica autorităților civile (13, 17). Astfel că, pentru a rezista ispitei reîntoarcerii la iudaism, sau la vreo altă erezie primară asemănătoare celei din Biserica coloseană (2, 16), iudeo-creștinii din Ierusalim trebuie să-L vadă pe Însuși Mântuitorul Hristos reflectat în persoana mai marilor dintre creștini (13, 7–9), El fiind Același bun și iertător Arhiereu al neputințelor omenești (13, 8). Tocmai de aceea, părăsirea taberei evreiești, este îndemnul omiletic cel mai cuprinzător de până acum, căci numai astfel, creștinii proveniți dintre iudei, se vor asemana tot mai mult cu Mesia al lor Iisus Hristos (*Galateni* 2, 20), căci locul adevăratului ucenic al Crucii, nu este la adăpostul comod al religiei de la Templu, ci în afara porților, adică în mijlocul neamurilor străine de promisiunea izbăvirii⁹⁰².

În ceea ce privește structura retorică macrotextuală a lui *Evrei* 13,

⁹⁰¹ William G. Johnsson, „The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews”, pp. 239–244.

⁹⁰² Helmut Koester, „Outside the Camp: Hebrews 13: 9–14”, în *Harvard Theological Review*, vol. 55, no. 4, 1962, p. 301.

subliniem doar un singur aspect legat de tehnica *peroratio* (12, 28 – 13, 21). Majoritatea discursurilor antice se încheiau în acest punct al lui *peroratio*, nu este însă și cazul lui *Evrei* 13. Aceasta deoarece tehnica retorică *peroratio*, servea mai degrabă punctului culminant al discursului și nu neapărat încheierii lui. În acest punct culminant al discursului său parenetic, nu este de mirare că oratorul dorește să ofere o sinteză finală exortativă, spre a oferi un suport practic prediciei sale, mulat pe nevoile spirituale imediate ale audienței sale. Însă un singur lucru îl dezavantajează: nu poate să livreze acest discurs în persoană, el nefiind de față. De aceea, trebuie să îl scrie în manuscris și să-l trimită comunității creștine din Ierusalim, el fiind la o anumită distanță fizică. Acesta este motivul pentru care *Evrei* 13 nu se sfârșește în punctul lui *peroratio* după cum ar fi fost cazul, ci i se adaugă un post-script epistolar, asemănător celor din epistolele Sfântului Apostol Pavel⁹⁰³. Esența exortației implicată aici, este un apel la memorie și la statornicie, iar astfel de exortații sunt epideictice în natura lor, adică se face apel la valorile tradiționale pentru îmbrățișarea lor la scară largă. Astfel, se reîmprospătează îndemnul săvârșirii faptelor bineplăcute lui Dumnezeu (tema lui *euareston* prezintă în *Evrei* 11, 5–6; 12, 28; 13, 16⁹⁰⁴). Acestea sunt în linii mari argumentele științifice ce ne fac să credem că această epistolă către *Evrei*, are un puternic caracter oral, presărat cu numeroase tehnici retorice și construit cu ajutorul unui stil elegant, bine îngrijit, savuros pe alocuri.

⁹⁰³ Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude*, IVP Academic, Downers Grove, 2007, p. 351.

⁹⁰⁴ David A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, p. 484.

Capitolul XI

Retorica eshatologiei epistolei 2Petru

11.1 NOȚIUNI INTRODUCTIVE STRICT LEGATE DE AUTOR ȘI DESTINATARI

11.1.1 PROBLEMA PSEUDOEPIGRAFIEI

Epistola *2Petru* este una testamentară, o ultimă dorință a Sfântului Petru, care simțindu-și apropiata plecare (ἡ ἀπόθεις τοῦ σκηνώματός μου), face din această scriere o datorie de conștiință, cu ajutorul căreia militează spre trezvie și păstrarea sfințeniei, dar și a nădejzii Parusiei (în ideea iminentei veniri a lui Hristos, autorul își îndeamnă cititorii să rămână statornici și să evite falsele învățături⁹⁰⁵). Ceea ce șochează la prima lecturare este stilul, gramatica și conceptele teologice ale epistolei *2Petru* care nu se regăsesc în *1Petru*⁹⁰⁶, vocabularul pare pretențios iar stilul este caracterizat printr-o retorică exagerată. Problema stilistică în epistola noastră este una greu de

⁹⁰⁵ Scrierea testamentară este o formă literară destul de răspândită printre evrei, aceștia având în patrimoniul lor câteva nume de marcă: discursurile profetului Moise în *Deuteronom* sau *Testamentul celor 12 Patriarhi* – o scriere mai mult decât uzuală. A se vedea E. Cothenet, „La Tradition selon Jude et 2 Pierre”, în *New Testament Studies*, vol. 35, no. 3, 1989, p. 410: „Cette insistance sur le souvenir permet de classer 2 Pierre dans la catégorie des testaments, un genre littéraire bien attesté dans le judaïsme et le Nouveau Testament”.

⁹⁰⁶ De altfel, chiar și prima epistolă petrină a fost privită cu suspiciune de către criticii moderni, aceștia susținând că epistola ar fi dezvoltată pe un schelet liturgico-omiletic, conținând similitudini flagrante cu gândirea patristică de după epoca apostolică. Concluzia lor este rezolută: Sfântul Apostol Petru nu este autorul ei. Biblistul R. Gundry în schimb, printr-un foarte documentat studiu, analizează epistola prin lentila *Verba Christi* – făcând paralele cu învățăturile hristice ale evangheliilor canonice, arătând prin felul acesta, că autorul epistolei își amintește cu precizie cuvintele lui Hristos, acesta trebuind cu siguranță să fie unul din martorii oculari ai celor mai importante evenimente ale mântuirii. Vezi Robert H. Gundry, „Verba Christi in I Peter: Their Implications Concerning the Authorship of I Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition”, în *New Testament Studies*, vol. 13, no. 4, 1967, pp. 336, 348.

urmărit, frazele lungi sunt reunite tocmai pentru a sublinia deliciul tendințelor clasice iar construcțiile elaborate sunt alese intenționat în detrimentul celor simple. Scrierea *2Petru* a fost fără îndoială tributară respectării imperativelor culturale ale epocii primului secol creștin⁹⁰⁷. Există deosebiri mari însă între *1Petru* și *2Petru*, mai cu seamă asupra citărilor din Vechiul Testament (în prima epistolă apar câteva, iar în cea de-a doua, nu avem nici o referire exactă), fără a mai menționa aici vocabularul, topica sau preocupările teologice. Aceste aspecte stilistice pot fi trecute în contul celor doi scribi diferiți ca pregătire intelectuală, dar apropiați ai sfântului apostol, care au redactat epistolele la dictarea corifeului, și care nu s-au abătut de la principalele axiome teologice petrine (în cazul epistolei *1Petru* suntem îndreptățiți să-l identificăm pe Sila [5, 12] însă în ceea ce privește epistola *2Petru* nu putem ști cu exactitate cine este redactorul ei⁹⁰⁸). Autenticitatea epistolei noastre a fost și este încă un subiect destul de dezbătut, principalele curente se împart în două tabere: pro și contra, lăsând să curgă multă cerneală pe marginea subiectului.

Paternitatea petrină a epistolei poate fi asigurată în subsidiar, prin compararea ei cu celelalte așa numite „literaturi petrine”: *Evangelia lui Petru*⁹⁰⁹, *Predicile lui Petru*⁹¹⁰, *Faptele lui Petru*⁹¹¹, *Apocalipsa lui Petru*⁹¹², aceasta

⁹⁰⁷ Albert Wifstrand, „Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter”, în *St. Theol.*, vol. 1, no. 1–2, 1948, pp. 175–177: „The diatribes of Epictetus, which really reproduce educated colloquial speech, have not more than about two instances of the conjunctive participle per page, while 1 Peter has more than six, 2 Peter, on the average, even ten per page”. A se vedea și Robert L. Webb, „The Petrine Epistles: Recent Developments and Trends”, în vol. *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, (Scot McKnight, Grant R. Osborne eds.), Baker Academic, Grand Rapids, 2004, pp. 373–390.

⁹⁰⁸ Destul de nemaîntâlnită este greaca epistolei, una elevată, întocmai putem vorbi și despre etimologia și imageria ei, detalii ce-l fac pe Sfântul Petru (un pescar din Galileea) puțin probabil omul care literalmente a scris-o, ci el doar a conceput-o ideatic. Așezând în ecuație aceste cunoscute, suntem foarte îndreptățiți să credem că un anume ucenic (secretar) al apostolului, care deținea solide cunoștințe de limbă greacă, a redactat epistola la îndemnul lui Petru, păstrând cu strictețe atât teologia cât și imperativele petrine. Cel mai probabil prin dictare, scribul doar șlefuiind topica.

⁹⁰⁹ Theodor Zahn, *Das Evangelium des Petrus: Das Kurzlich Gefundene Fragment Seines Textes*, Deichert, Erlangen, 1893; Paul Foster, „The Disputed Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter – Once Again”, în *Novum Testamentum*, vol. 49, 2007, pp. 402–406; Othmar Perler, „L'Évangile de Pierre et Méiton de Sardes”, în *Revue Biblique*, no. 71, 1964, pp. 584–590.

⁹¹⁰ J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 20–24.

⁹¹¹ J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*, pp. 390–431.

⁹¹² J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*, pp. 593–616.

(*Epistola 2Petru*) fiind net superioară. Cu toate că *2Petru* este destul de contestată, cred că ar trebui să ținem seama de ceea ce ne spune biblistul N. Hillyer⁹¹³ cu privire la norma practică a introducerii unei cărți noi în canonul biblic. Ținând cont de acest aspect, atunci puțin probabil ca *2Petru* să se amestece cu pseudoepigrafele. Epistola a fost recunoscută în Biserică încă din primele decenii ale creștinismului (întocmai ca și sora ei *1Petru*), mai mult decât atât, a fost citată ca fiind autentică încă din primul secol, în *1Clement* (95 d. Hr.); dar și înaintea mării distrugerii a templului din Ierusalim (70 d. Hr.)⁹¹⁴. Mai apoi din secolul II, Origen dă mărturie despre autenticitatea ei (*Omilii la Iosua* 7.1). De amintit faptul că toate Sinoadele importante ale primelor 4 secole creștine (Hippo, Laodicea, Cartagina) au recunoscut-o ca fiind canonică, cu toate că au existat și unele denunțări, cum este cazul în *Epistola lui Barnaba*, spune același cercetător⁹¹⁵.

În cele ce urmează vom prezenta o serie de argumente cu ajutorul cărora ne consolidăm poziția față de autenticitatea epistolei *2Petru*⁹¹⁶:

A. Cel mai convingător argument face parte din secțiunea criticii interne. Versetul 1, 1a (Συμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ – „Simon Petru, rob și apostol al lui Iisus Hristos”), este întâlnit în aproape toate manuscrisele unciale care ni s-au mai păstrat⁹¹⁷. Cu atât mai mult cu cât, manuscrisele (a¹ B² txt P⁷² C)⁹¹⁸ păstrează drept titlu al scrisorii următoarele variante: „a doua a lui Petru”; „a doua epistolă sobornicească a lui Petru” – grafii care nu fac altceva decât să arate către autor („Petru”). Apelativul Συμεὼν⁹¹⁹ care apare doar în textul acesta și încă o dată în *Fapte* 15, 14 trimite

⁹¹³ Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, coll. *New International Biblical Commentary*, vol. 16, Hendrickson Publishers, Peabody, 1992, pp. 9–11: „Biserica primară era mereu în alertă, verificând cu acribie toate sursele ce se doreau a fi de proveniență apostolică. Chiar și în cazul în care un creștin ortodox cu intențiile cele mai bune, ar fi încercat doar să promoveze nume ca Sfântul Apostol Pavel, sub scenariul unei povestiri romanțate, scrierea lui ar fi fost considerată falsă”.

⁹¹⁴ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press, London, 1976, pp. 327–335.

⁹¹⁵ Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, p. 10.

⁹¹⁶ Pentru o abordare mult mai detaliată a se vedea Cătălin Varga, „The Isagogy of the Sacred Epistle 2 Peter (First Part)”, în *Revista Teologică*, vol. 24, no. 2, 2014, pp. 99–116.

⁹¹⁷ Cel mai vechi manuscris al epistolei *2Petru* este așa numitul „Bodmer papyrus” cunoscut și sub denumirea de P⁷², a cărui datare este cunoscută ca aparținând secolelor III–IV. A se vedea Amy-Jill Levine, Marc Zvi Brettler, *The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Bible Translation*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 443.

⁹¹⁸ Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, p. 1416.

⁹¹⁹ Cu privire la ocurențele nominale ale apostolului nostru, a se vedea câteva excelente studii științifice: K. Lake, „Simon, Cephas, Peter”, în *Harvard Theological Review*, vol. 14, no. 1,

către numele aramaic al apostolului nostru, fapt ce vine să demonstreze că Sfântul Petru ține mult la originile lui. Prin acest nume, autorul se prezintă pe sine ca fiind iudeu, un caracter aprins, întocmai precum Noul Testament ni-l portretizează pe Apostolul Petru. Un posibil autor din „școala petrină” a secolului secund, precum ni se sugerează de critica modernă, spunem noi, ar fi omis acest detaliu.

Tot din categoria criticii interne avem și fragmentele 1, 12–18 respectiv 3, 1. Primul, accentuând o latură testamentară augmentată de tradiția „martorului ocular”⁹²⁰ (ἄλλ’ ἐπόπτει γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος)⁹²¹ iar cel de-al doilea, fiind o ușoară aluzie către prima sa epistolă trimisă aceluiași destinatar⁹²², epistolă recunoscută unanim ca fiind autentică. Dacă în prima, tonul familial degajă o naturalețe aparte, în cea de-a doua, lucrurile dezvoltă garanția statorniciei și-a durabilității comuniunii dintre cei doi actanți (Sfântul Apostol Petru și credincioșii săi). De altfel, există similitudini puternice între *1Petru* 1, 1 și *2Petru* 1, 1; 3, 1, versete care îl prezintă pe Sfântul Petru ca fiind un autor ce se adresează aceleiași comunități din Roma (*1Petru* 5, 13⁹²³). De amintit tot aici și versetul 3, 15 unde autorul vorbește

1921, pp. 95–97; G. La Piana, „Cephas and Peter in the Epistle to the Galatians”, în *Harvard Theological Review*, vol. 14, no. 2, 1921; Donald W. Riddle, „The Cephas-Peter Problem, and a Possible Solution”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 59, no. 2, 1940, pp. 169–180; Simon J. Kistemaker, *Exposition of Peter and Jude*, Baker Books, Grand Rapids, 1987, p. 212.

⁹²⁰ Peter M. Head, „The Role of Eyewitnesses in the formation of the Gospel Tradition”, în *Tyndale Bulletin*, vol. 52, no. 2, 2001, pp. 276–278; Cătălin Varga, „Teologia și Exegeza episodului „Schimbarea la Față” (varianta lucanică). Τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ sau Anticiparea Eshatonului”, în *Altarul Banatului*, nr. 7–9, 2013, p. 85.

⁹²¹ Sfântul Petru a văzut cu ochii lui slava lui Hristos pe muntele transfigurării, iar această relatare nu este un mit, ci dovada anticipării celei de a doua veniri în slavă a Mântuitorului, de aceea sfântul nostru desminte cu obstinație falsele învățături ale proorocilor mincinoși din 3, 3–4 amendând angoasa și tulburarea pe care aceștia o produceau în sânul comunității. Mai mult decât atât, pronumele personal ἡμεῖς din v. 18 nu poate fi decât un argument intern ce sprijină ipoteza autenticității.

⁹²² Cercetătorul G. Boobyer observă o strânsă legătură între *1Petru* 1, 3–4 și *2Petru* 1, 3–11 nu atât în dimensiunea lor literară, cât în structura lor teologică, punctând prin această incursiune, încă un detaliu cheie în iconomia autenticității. A se vedea G. H. Boobyer, „The Indebtedness of II Peter to I Peter”, în vol. *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester University Press, Manchester, 1959, p. 40.

⁹²³ Devine discutabilă întrebarea pe care critica modernă o adresează cu privire la un posibil aspect hegemonic al Apostolului Petru, acesta fiind oarecum portretizat în evangheliu, ca un purtător de cuvânt al colegiului apostolic. A se vedea în acest sens următoarele cercetări: J. B. Tyson, „The Blindness of the Disciples in Mark”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 80, no. 3, 1961, pp. 261–268; Timothy Wiarda, „Peter as Peter in the Gospel of Mark”, în *New Testament Studies*, vol. 45, no. 1, 1999, pp. 34–37. Concluziile lui T. Wiarda legate de subiect, arată că se poate vorbi despre o oarecare supremație în portretizarea marcană a Sfântului

despre Sfântul Apostol Pavel în termeni destul de îndrăzneți: ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος („iubitul nostru frate Pavel”), inoculându-ne ideea colegialității apostolice. Un pretins uzurpator, spunem noi, probabil nu ar fi recurs la un asemenea artificiu tehnic.

B. Prin cel de-al doilea argument, doresc să urmăresc unele locuri paralele dintre *2Petru* și cartea *Faptele Apostolilor*⁹²⁴, periplu care ni-l înfățișează pe Apostolul Petru consecvent în gândirea sa teologică. În *Fapte* 2, 19–20 întâlnim un limbaj destul de asemănător cu cel din *2Petru* 3, 12–13 referitor la modul în care „Ziua Domnului” (τοῦ θεοῦ ἡμέρας) se va produce. De remarcat în discursul petrin, prezența metaforelor: „soarele se va schimba în întuneric și luna în sânge” / „cerurile luând foc”⁹²⁵ se vor nimici”... etc, detalii ce vin să întrețină tensiunea declicului eshatologic. În *Fapte* 3, 19 întâlnim același îndemn ușor modificat sub forma unei practici ascetice din *2Petru* 1, 10. Nu în cele din urmă, tabloul din *Fapte* 4, 20 relevă o asemănare izbitoare cu cel din *2Petru* 1, 16 respectiv *I Ioan* 1, 1–2. Așadar, în spatele tuturor acestor idei teologice, întâlnim același autor.

Există însă diverse puncte comune și cu prima epistolă petrină, însă ne vom limita prezentarea la doar 6 dintre ele, urmărind lista oferită de părințele Ioan Vasile Botiza⁹²⁶: potopul este înțeles drept o pedeapsă divină (*1Petru* 3, 20 și *2Petru* 3, 6); numărul 8 este simbolul celor izbăviți (*1Petru* 3, 20 și

Petru (10, 28–31), însă Evanghelistul Marcu, nu urmărește în materialul său să-i atribuie apostolului un rol reprezentativ, doar că de cele mai multe ori, anumite extensii ale comportamentului destul de oscilant, fac din Apostolul Petru, un detaliu cheie în dimensiunea anastasică a evenimentelor.

⁹²⁴ Cu privire la discursurile petrino înregistrate de Sfântul Luca în cartea *Faptele Apostolilor*, nu putem să nu subliniem existența, probabil a celei dintâi reflecții cu privire la așa-numita „magnalia Dei”, o teologie a lucrării lui Dumnezeu în ceea ce privește cea de-a doua venire a lui Hristos, în moartea și în Învierea Lui, și în trimiterea Sfântului Duh, Mângâietorul. A se vedea Herman N. Ridderbos, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles*, Tyndale Press, Illinois, 1962, pp. 5–6.

⁹²⁵ πυρὼ – verb la diateza pasivă, care în înțelesul său literar, înseamnă „a fi distrus prin foc, a arde”. În sens metaforic, se poate folosi pentru construcția: „a arde în focul propriilor porniri carnale” precum întâlnim în *1Corinteni* 7, 9; sau în ideea corporativ paulină din *2Corinteni* 11, 29. A se vedea Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2000. În Noul Testament πυρ apare de aproximativ 71 de ori, iar în contextul epistolei noastre, πυρούμενοι este o expresie a cataclismului final, pentru că „focul” în teologia petrină este o expresie a sfârșitului vremurilor, îmbrăcând atât o dimensiune metaforică (*1Petru* 4, 12) cât și una literară (*2Petru* 3, 12). Pentru mai multe detalii a se vedea Colin Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1975, p. 656.

⁹²⁶ Ioan Vasile Botiza, *Introducere în studiul Sfintei Scripturi*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, p. 700.

2Petr 2, 5); evangheliștii sunt continuatorii profeților (1Petr 1, 10–12 și 2Petr 3, 2); Hristos este împlinirea profețiilor (1Petr 1, 10–12 și 2Petr 1, 16–19); certitudinea Parusiei (1Petr 1, 5. 7. 13 și 2Petr 3, 4. 7. 11. 13) și nu în ultimul rând distincția dintre adevărata libertate creștină și cea falsă (1Petr 2, 16 și 2Petr 2, 19).

C. Cu privire la dovezile criticii externe, este de bun augur pomenirea mărturiilor părinților și scriitorilor bisericești din perioada imediat următoare redactării epistolei. Prima mărturie se regăsește în epistola 2Clement (16. 3) unde autorul vorbește pe baza fragmentelor 2Petr 2, 9; 3, 7. Următoarea mărturie se găsește în pasajul (VIII. 7.1) din *Păstorul lui Herma* unde se face apel la „calea cea dreaptă” din 2Petr 2, 15. O altă mărturie este din Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Trifon* (cap. 81) care reia ideea din 2Petr 3, 8; *Psalm* 89, 4. Întocmai și Meliton de Sardes (*Oration to Antoninus Caesar*) vorbește despre „Ziua Domnului” cea atât prezentă în 2Petr 3, 10–12; sau Theophilus (*Ad Autolyc.* II. 9) care amintind despre profeții, face apel către 2Petr 1, 19–21 etc⁹²⁷. Chiar dacă sfinții Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare sau Canonul Muratori⁹²⁸ nu pomenesc nimic despre ea, acest aspect nu poate să ofere credit tendințelor ce vin să demonstreze că 2Petr ar fi o pseudoepigrafă.

D. Mărturia apostolului Iuda din versetele 17–18: „Dar voi, iubiților, amintiți-vă cuvintele prezise de *apostolii* Domnului nostru Iisus Hristos, că ei vă spuneau: În vremea de pe urmă vor fi batjocoritori trăind după poftele lor nelegiuite”. Substantivul ἐμπαῖκται („batjocoritori”) este sinonimul lui ψευδοπροφήται („profet mincinos”) despre care Apostolul Matei amintește în 24, 11; Apostolul Ioan în 1 Ioan 4, 1 și nu în ultimul rând, Apostolul Petru în 2Petr 2, 1. Ținând cont că *Epistola lui Iuda* (70–80 d.Hr.) a fost scrisă după cea de-a doua epistolă a Sfântului Petru (64–67 d.Hr.), avem motive temeinice să credem că Sfântul Apostol Iuda se referă în textul său, la 2Petr ca la o epistolă validă. Ca să nu mai amintim că toți ochii colegiului apostolic priveau spre sfinții Petru și Pavel cu reverență și supunere⁹²⁹, recunoscându-le autoritatea oferită de Hristos, primului în mod direct (*Matei*

⁹²⁷ Pentru alte mărturii patristice (Clement al Alexandriei, Origen, Firmilian, Atanasie cel Mare, Chiril al Ierusalimului, Grigorie de Nazianz, și alții), cât și pentru cele deja amintite, a se vedea Bruce Oberst, *Letters from Peter*, College Press, Joplin, 1962, pp. 134–135.

⁹²⁸ Își poartă numele de la Ludovico Muratori cel care l-a descoperit în 1740, un manuscris vechi din secolul al II-lea. Acesta enumeră întreaga suită canonică a Noului Testament de astăzi, cu excepția câtorva cărți.

⁹²⁹ Biblistul D. Meade susține că personalitatea puternic conturată a Sfântului Petru a influențat Tradiția însăși, acesta făcând parte din ea într-o manieră atât de convingătoare, încât a produs dezvoltarea ei. Vezi în această chestiune David G. Meade, *Pseudonymity and Canon*.

16, 17–19; *Ioan* 21, 15–17), celui din urmă în mod supranatural (*Fapte* 9, 3–6; *Galateni* 1, 1). Dacă despre Sfântul Pavel, știm că a primit misiunea vestirii evangheliei la neamuri, merită să ne întrebăm dacă nu cumva Sfântul Luca îl portretizează pe Apostolul Petru, ca fiind responsabil cu predicarea evangheliei în spațiile iudeo-creștine. Biblistul german O. Cullman⁹³⁰ vorbește despre călătoriile misionare ale Sfântului Petru, de la începuturile Bisericii (Samaria, Lida, Ioppe, Cesareea) ca fiind misiuni apostolice reale și de calitate, de pe urma cărora câștigă experiență și carismă.

E. Una din obiecțiile criticii negativiste, este limbajul prea pretențios al epistolei pentru un pescar din Galileea, un motiv mult peste capacitățile intelectuale ale Apostolului Petru. Dar aceasta nu este decât o critică gratuită. Locul de naștere al Sfântului Petru este orașelul Galileean Betsaida (*Ioan* 1, 44⁹³¹), de pe malul vestic al lacului Ghenizaret⁹³², ceea ce înseamnă că într-un astfel de port cosmopolit, Petru trebuia să fie bilingv⁹³³. Cercetătorul R. Lenski ne spune și el, cu siguranță că toți scriitorii Noului Testament proveniți din Galileea, au fost capabili să scrie și să vorbească în limba greacă, în dialectul de rând *koine*⁹³⁴. Chiar dacă greaca sa nu era la fel de înaltă ca cea a sfinților Pavel sau Luca, experiența predicării evangheliei ascultătorilor săi vorbitori de limbă greacă (*Fapte* 9, 32–43; 10, 1–48; 28, 23–24), asistat uneori de către Sila (*1Petru* 5, 12) sau Ioan Marcu (*1Petru* 5, 13⁹³⁵), i-a facilitat

An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1988, p. 189.

⁹³⁰ Oscar Cullmann, *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrus-problem*, Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart, 1960, pp. 44–47.

⁹³¹ Orașel în apropierea râului Iordan, reconstruit de către Filip tetrarhul în onoarea fiicei împăratului Augustus. Comentatorii vorbesc de existența a două orașe cu același nume, celălalt fiind localizat la *Ain et-Tabighah*, undeva la S-V de Iordan. Însă existența a două orașe cu același nume, pe marginea aceluiași lac Ghenizaret la doar câteva mile distanță, pare puțin cam improbabilă. Cu atât mai mult cu cât, evangheliștii nu acordă detalii suplimentare cu privire la localizarea acestui orașel, probabil fiindcă nu era nevoie. A se vedea John D. Davis, Henry Snyder Gehman, *The Westminster Dictionary of the Bible*, Denoyer-Geppert Company, Chicago, 1944, p. 70.

⁹³² Liviu G. Munteanu, *Viața Sfântului Apostol Petru*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1944, p. 7.

⁹³³ Nu doar Petru era cunoscător al limbii eline, ci și Filip, care era originar tot din Betsaida Galileii, fapt ce i-a facilitat dezvoltarea limbii elene, de aceea el a reușit să întrețină un dialog cu grecii prezenți la sărbătoarea de la Ierusalim, care veniseră să-L asculte pe Iisus (*Ioan* 12, 20–22).

⁹³⁴ R. C. H. Lenski, *The Interpretation of I and II Epistles of Peter, and three Epistles of John, and the Epistle of Jude*, Fortress Press, Minneapolis, 2008, p. 8.

⁹³⁵ Atât istoricul Eusebiu al Cezareei cât și Papias, episcopul de Hieropolis, afirmă despre autorul celei de-a doua evanghelii, că devenise secretarul (tâlmaciul) Sfântului Petru. A se

dezvoltarea lexicului grecesc⁹³⁶. Precum ne arată fragmentul din *IPetru* 5, 12, redactorul epistolei este Sila (Silvanus⁹³⁷), un posibil secretar al Apostolului Petru, căruia sigur i se datorează vocabularul emerit al scrisorilor petrine⁹³⁸, lexic tot mai îmbunătățit de la prima epistolă (64 d.Hr.⁹³⁹) la cea de-a doua (64–67 d.Hr.⁹⁴⁰). Deși biblistul C. Keener sugerează că Sfântul Petru ar fi folosit un alt secretar când și-a redactat epistola secundă, unul mult mai rafinat în ceea ce privește cerințele stilului retoricii asiatică⁹⁴¹. Ceea ce se prea poate să fie adevărat, de vreme ce spre deosebire de prima epistolă, aceasta din urmă este învăluită într-o aură de mister. Nu trebuie să ne surprindă faptul că apostolii foloseau scribi în redactarea epistolelor lor, însuși Sfântul Pavel, deși era un foarte bun cunoscător de limbă greacă, se folosește de scribi care să-i redacteze epistolele (*Romani* 16, 22: „Vă îmbrățișez în Domnul eu, *Tertius*⁹⁴² [ἐγὼ Τέρτιος], care *am scris* [ὁ γράψας] epistola”; *ICorinteni* 16, 21; *Galateni* 6, 11; *Coloseni* 4, 18; *2Tesaloniceni* 3, 17; *Filimon* 19). Cel mai probabil, apostolii nu le dictau scribilor cuvânt cu cuvânt ce să scrie, ci le ofereau acestora mână liberă în ceea ce privește construcția gramaticală și stilistică a epistolei⁹⁴³. În acest punct al cercetării noastre, ne vedem nevoiți să emitem următoarea ipoteză care încearcă să rezolve aporia cu privire la retorica Noului Testament. Din moment ce noi dispunem doar de predica-

vedea Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, EIBMBOR, București, 1987, p. 81.

⁹³⁶ Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, p. 2.

⁹³⁷ Cercetătorul E. Richards însă, încearcă să demonstreze pe baza construcției *gráphō diá tinos* (*IPetru* 5, 12) că Silvanus nu este redactorul epistolei, ci doar purtătorul ei, delegatul apostolului. A se vedea E. Randolph Richards, „Silvanus was not Peter’s Secretary”, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 43, no. 3, 2000, p. 427.

⁹³⁸ Chiar și prima epistolă conține un lexic cât se poate de inculturat, adaptat acriviei timpurilor respective; retorica, dicția, excursurile morale, dovedesc mularea convențiilor literare ale spațiului greco-roman. Vezi în acest sens John H. Elliott, *I Peter. A new Translation with Introduction and Commentary*, coll. *Anchor Yale Bible*, vol. 37B, Doubleday, New York, 2000, p. 19; David L. Balch, „Hellenization/Acculturation in 1 Peter”, în vol. *Perspectives on First Peter*, (Charles H. Talbert, ed.), Wipf&Stock Publishers, 2010, pp. 81–82.

⁹³⁹ Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, *Introducere și Comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. I, 2/1, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, p. 1166.

⁹⁴⁰ C. F. Pfeiffer, E. F. Harrison, *The Wycliff Bible Commentary*, Moody Press, Chicago, 1990, p. 1456.

⁹⁴¹ Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary New Testament*, Intervarsity Press, Illinois, 1993, p. 823.

⁹⁴² Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1638, (nota d): „Tahigraful cărui Pavel i-a dictat epistola”.

⁹⁴³ J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, coll. *Harper’s New Testament Commentaries*, Harper and Row, New York, 1981, p. 26.

rea în formă scrisă epistolară, singurele argumente ni le extragem din text, din stilistica lui. Iar textul sursă ne dezvăluie prezența unor figuri retorice, cum ar fi preterețiunea, litota, prosopopeea, întrebarea retorică, entimema, gradația etc., ceea ce ne face să credem că această retorică este inserată de către secretarii apostolilor, foarte buni cunoscători de limbă greacă și de cultură retorică, în prezența autorilor însă (1Petru 5, 12: „V-am scris [ἔγραψα] aceste puține lucruri *prin Silvan* [Διὰ Σιλουανοῦ], pe care-l socotesc frate credincios, ca să vă îndemn și să vă mărturisesc că acesta este adevăratul har al lui Dumnezeu, cel în care stați voi”), secretarii propunându-și să ofere epistolelor apostolice, un stil elevat de expunere, apostolii dându-și girul pentru implementarea unui stil aerisit, rafinat, atrăgător, retoric (Coloseni 4, 18: Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου...– „Salutarea, *cu mâna mea*”⁹⁴⁴, a lui Pavel...). Se prea poate ca și sfinții apostoli (Pavel sau Luca) să fi folosit retorică în cuvântările lor liturgice, însă e doar o ipoteză; cert este în schimb că unele epistole noutestamentare sunt alcătuite retoric (Romani, Galateni, Filipeni, 2Petru etc.), iar aceasta se vede din text, ceea ce face ca argumentul unei presupuse retorici creștine să rămână în picioare.

F. Un ultim argument, la fel de echitabil ca și primul, este cel al teologiei îndumnezeirii, prezent în 2Petru 1, 4: δι’ ὧν τὰ τίμια καὶ⁹⁴⁵ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδῶρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως

⁹⁴⁴ Inserarea semnăturii apostolice spre finalul epistolei, redactată după cum spuneam de tahigraf (secretarul) apostolului, pe lângă faptul că certifică actualul stil al expunerii în limba greacă, avea o funcție mult mai precisă. Pe baza textului din 2Tesaloniceni 3, 17: „Salutarea, *cu mâna mea – a lui Pavel. Acesta este semnul meu în orice scrisoare: așa scriu*”, înțelegem că în timpurile Bisericii primare, când sunt scrise epistolele Noului Testament, circulau tot felul de scrieri false (*apocrife*), care pretindeau cu falsă elocință, că sunt elaborate de chiar Sfântul Pavel. Agitatorii apocaliptici din Tesalonic spre exemplu, se foloseau de aceste tertipuri, spre a-i înșela pe creștinii de aici, că marele Apostol Pavel, este în sintonie cu viziunea lor, potrivit căreia, lumea stă să se sfârșească în orice clipă, aceștia renunțând la munca lor, pe fondul acestei tulburătoare psihoze generale (2Tesaloniceni 3, 10: „...dacă cineva nu vrea să lucreze, nici să nu mănânce”). Așadar, semnătura paulină din finalul epistolelor canonice noutestamentare, are rolul prim de a le certifica autenticitatea, dar și de a aproba cele scrise până atunci de către secretar, prin dictare din partea autorului, după cum am arătat. A se vedea Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1698, (nota h).

⁹⁴⁵ Conjunția *kaí* în acest context, ține de domeniul amplificării, adică promisiunile evanghelice oferite nouă, nu doar că sunt prețioase, ci ele sunt și foarte mari, valorează enorm în comparație cu bunurile acestei lumi. A se vedea Kermit Titrud, „The Function of *kaí* in the Greek New Testament and an Application to 2 Peter”, în vol. *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, (David Alan Black ed.), Broadman Press, Nashville, 1992, p. 259.

ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς - Prin care⁹⁴⁶ [El] ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe⁹⁴⁷, pentru ca prin acestea, să puteți deveni⁹⁴⁸

⁹⁴⁶ Construcția aceasta este cea mai probabilă dintre toate, se găsește ca formulă incipientă în toate manuscrisele importante ale Noului Testament. Este și logica după care autorul își construiește discursul din 1, 4 alegând să arate cauza: *di on ta* („Prin Care...”). Evident cauza este Hristos, El este promisiunea îndumnezeirii noastre, așadar elementul cheie din versetul de față.

⁹⁴⁷ Am considerat mai oportună topica redată de manuscrisul p⁷² care alege să plaseze adjectivele: „prețioase” și „foarte mari” înaintea acțiunii lui Dumnezeu redată prin δεδωρηται („ne-a dăruit”); în comparație cu manuscrisul „Sinaiticus”, care plasează adjectivele, între pronumele personal *hemin* producând inevitabil o fracționare la nivel de armonizare. Secvența μεγιστα και τιμια redată de manuscrisele C, P024, 5, 33...1739, 2298, vg, syr^{ph, h}, respectiv μεγιστα ημιν και τιμια prezintă în mai multe minuscule cât și în Textus Receptus, își are originea într-o omisiune deliberată sau accidentală a lui τιμια και („prețioase și”) care a fost introdusă mai târziu pe margini, denaturând însă originalul. A se vedea Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, p. 629.

⁹⁴⁸ Verbul γένησθε / γίνομαι („a deveni”, „a veni la existență”, „a recrea”) este la modul conjunctiv aorist, diateza medie, persoana a II-a, plural. După cum am mai amintit într-o altă secvență traductologică din cuprinsul acestei cărți, aoristul în general, vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul din cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ, care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă. Am mai amintit pe parcursul cărții de față, despre însemnătatea gramaticală a conjunctivului aorist, nu mai insistăm; de aceea, spunem doar că traducerea corectă este: „să puteți deveni”. În primul rând, γίνομαι are ca sens prim ideea de naștere într-o existență, a deveni, sau a crea, a renaște. Tocmai de aceea, a traduce prin verbul „a face”, cum procedează Biblia Sinodală de exemplu, este doar o nuanțare a textului, mai mult sau mai puțin reușită. Lexicul grecesc cunoaște pentru această acțiune de „a face”, cuvinte ca: ποιέω (*poiéō*) respectiv πληρόω (*pliroō*) – însă nu γίνομαι [*ghínomai*] (care înseamnă „a deveni”)! În al doilea rând, aoristul conjunctiv, după cum am spus, vizează acțiunea în întregime ei, fără a putea fi în stare să stabilească limitele ei temporale, de aceea traducătorului i se cere o atenție în plus. Astfel că, propunerea noastră este aceasta: „să puteți deveni”, lăsând astfel în suspensie începutul și sfârșitul devenirii noastre într-o ființă logică. O întrebuintare corectă a lui γένησθε am întâlnit spre exemplu la ediția (Anania 2009), care traduce prin: „să deveniți”. În al treilea rând, verbul ἀποφυγόντες înseamnă: „a scăpa”, „a te elibera de”, de aceea traducerea lui prin „fugind” nu poate sta în picioare, dicționarul grecesc cunoscând pentru verbul „a fugi” etimonul τρέχω. Încă o dată, nu vrem să fim acuzați de xenofobism sau scepticism exacerb, însă în cercetarea noastră dorim să operăm cu acribie. Nu este vorba că nu voim să recunoaștem meritele istorice ale edițiilor biblice românești, ci pur și simplu trebuie să recunoaștem, dacă suntem onești, faptul că ele trădează unele erori traductologice în ceea ce privește textul nostru, pe care am ținut să le expunem, nu să le amendăm, fiindcă nu deținem competența necesară. A se vedea Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, pp. 461–462.

părtași dumnezeieștii firi, scăpați fiind de stricăciunea care este în lume⁹⁴⁹ datorită poftei [păcatului⁹⁵⁰] (*traducere proprie*).

Apostolii Petru, Iacob și Ioan, sunt singurii prezenți la transfigurarea lui Hristos, eveniment prin care Mântuitorul le arată ca fiind posibilă îndumnezeirea ipostasului uman, cu toate că ei la momentul acela nu au înțeles prea multe (*Marcu* 9, 6; *Luca* 9, 32). Teologul energiilor necreate tratează în *tratatul III* din primele două triade ale sale, posibilitatea vederii luminii dumnezeiești, adică lumina pe care spun că o văd isihăștii. Ei socotesc această lumină necreată ca fiind un har dumnezeiesc, văzută nevăzut și cunoscută neînțeles, numai prin experiență. Sfântul Grigorie Palama, vorbind despre această lumină dumnezeiască, afirmă clar că ea nu este ființa lui Dumnezeu, căci aceasta rămâne neîmpărtaşită nouă, de asemenea nu este nici o arătare îngerească, fiindcă depășește cu mult cadrele logice ale anghelologiei prin accentele ei divine. Uneori, spune Sfântul Grigorie, te scoate din trup ca pe Sfântul Pavel (*2Corinteni* 12), alteori transfigurează și trupul, luminându-l și îndumnezeindu-l ca odinioară pe profetul Moise când cobora de pe muntele Sinai. Cu alte ocazii, ea poate fi detectată de privirile trupești, iar uneori celui care o vede îi grăiește cuvinte dumnezeiești ca Sfântului Pavel, iar lucrul acesta este lumina cea necreată⁹⁵¹. Lumina pe care sfinții trei apostoli (Petru,

⁹⁴⁹ Din punct de vedere teologic, unele ediții biblice românești, traduc corect versetul lăsând în partea de final nevoințele desăvârșirii într-un dobândirea Chipului firii celei divine, fiindcă nu se poate vorbi despre o unire cu Dumnezeu până ce o dată nu ai renunțat definitiv la pofta păcatului care este în lume. Însă, a lăsa construcția γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως „să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi” către finalul versetului, nu doar că este numai o nuanțare teologică, dar nu are nici acoperire textuală: nici un manuscris, nici un papirus, nici un codex nu redă în forma aceasta textul nostru, din punctul de vedere al topicii. Deși am fost și noi tentați să redăm astfel traducerea originalului textului, am abandonat ideea, fiindcă altfel am fi denaturat intenția autorului, postând într-un mod mult prea subiectiv.

⁹⁵⁰ ἴνα δια τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγοντες της εν τω κοσμω εν επιθυμια φθορας este construcția preferată de toți martorii (atât ai tradiției alexandrine cât și ai celei bizantine), cu excepția lui „Alexandrinus” care emite varianta φύσεως κοινωνοὶ cu genitivul înaintea nominativului, eludând valoarea genitivală a apartenenței noastre: firii celei divine, adică lui Dumnezeu. Logica construcției versetului de față se sprijină pe două mari valori substantivale: acuzativă (*ta; timia; megista; epaggelmata; phthoran*) și genitivală (*dia; on; touton; Teias; fiseos; tis; ftoras*), autorul jonglând cu acestea. Cu excepția manuscrisului p⁷² care ne oferă varianta *phthoran*, toți ceilalți martori propun varianta genitivală *phthoras* – inclusiv toate edițiile biblice critice moderne. Am optat pentru mărturia lui p⁷² traducând în acuzativ: „de stricăciunea” – fiindcă a traduce substantivul φθορά în cazul genitiv: „stricăciunii” ar fi trebuit să avem construcția: „pofta stricăciunii”, caz în care substantivul ἐπιθυμία („poftă”) și-ar fi pierdut valoarea de dativ pe care i-o acordă martorii A și B, respectiv edițiile critice moderne.

⁹⁵¹ Dumitru Stăniloae, *Viața și Învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993, p. 54.

Iacob și Ioan) o văd pe muntele Tabor este de fapt slava lui Dumnezeu descoperită lor acolo, afirmă Grigorie. Despre această lumină, spune Apostolul Petru în cea de a doua sa epistolă sobornicească (*2Petru* 1, 19) că strălucește în inimile credincioșilor, și că este luminoasă cu mult mai mult decât cunoștința lucrurilor create⁹⁵². În tratatul III triada I, Sfântul Grigorie Palama a demonstrat că lumina de pe Tabor nu este nici sensibilă și nici mintală în sens propriu. Iar cu citate din Sfinții Părinți, teologul luminii necreate, arată că lumina taborică nu a fost doar slava trupului, ci și a naturii dumnezeiești, care unită într-unul din ipostasele ei cu acel trup, a așezat în el toată slava și strălucirea sa. Lumina și slava aceasta nu este doar a unei singure Persoane, ci a tuturor trei, fiindcă este a naturii dumnezeiești, de aceea, ea nu se poate vedea prin eforturi omenești, ci doar prin descoperire divină. Doar în unire cu Dumnezeu, această lumină poate fi văzută, iar fiecare dintre asceți o vede într-un mod personal, pe măsura îndumnezeirii lui. Deci vederea luminii este unire, iar unirea cu lumina este vedere⁹⁵³.

În Noul Testament se vorbește explicit despre teologia îndumnezeirii (întocmai precum au primit-o de la Hristos Însuși) doar în cărțile celor trei actanți⁹⁵⁴, excepție făcând Sfântul Pavel, care într-un mod empiric amintește galatenilor despre îndumnezeire (2, 20). Însă nu trebuie uitat faptul că el, întocmai celor trei apostoli amintiți, este martorul unor revelații aparte (*Fapte* 9, 1–9; *2Corinteni* 12, 1–9). Așadar cel care vorbește, atât de familial și de explicit totodată, în 1, 4 nu poate fi altcineva decât Apostolul Petru, martorul primei transfigurări – precum o mărturisește însuși: *2Petru* 1, 16–18. De altfel, textul din *2Petru* 1, 4 nu este altceva decât o repovestire a evenimentului Tabor, în variantă petrină.

Făcând abstracție de cele șase mari argumente amintite mai sus, prin care ne consolidăm poziția, este de bun augur amintit faptul că, odată ce epistola a fost recunoscută printre cărțile canonice ale Noului Testament de către Biserica primară, suntem convinși asupra faptului că primii creștini au acceptat încă de la început paternitatea petrină a epistolei. Pentru că dacă totuși, epistola a fost scrisă după moartea lui Petru, atunci de ce autorul își prezintă scrierea ca pe un testament? Ni se pare chiar imposibil scenariul prin care o pseudoepigrafă ar fi trecut testul suspiciunilor unei Biserici primare, mult prea critică și rezervată cu privire la nașterea oricărei producții

⁹⁵² Dumitru Stăniloae, *Viața și Învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 54.

⁹⁵³ Dumitru Stăniloae, *Viața și Învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 58.

⁹⁵⁴ În scrierile ioaneice avem textele: *Ioan* 3, 8; 14, 21–23; 15, 4–8; 17, 21–23; *IIoan* 3, 2; 4, 12. Sfântul Iacob vorbește și el despre îndumnezeire, plasând-o în sfera acțiunii soteriologice a Cuvântului (*Iacob* 1, 18. 22–25). Iar în scrierile petrine avem textul anamneză din *2Petru* 1, 4.

teologice epistolare. Odată cu ruptura definitivă dintre iudeo-creștinii și creștinii proveniți dintre neamuri (70 d.Hr.), Biserica nu a preluat în canonul ei nici o scriere iudeo-creștină, ci doar scrierile apostolilor sau ale fraților lui Iisus (Iacob și Iuda⁹⁵⁵). Cu atât mai mult cu cât argumentele criticii negativiste, nu par să aibă o susținere solidă, acestea nefiind deloc concludive⁹⁵⁶, considerăm ca fiind o datorie de conștiință recunoașterea autenticității epistolei de față. Autorul ei este fără îndoială Sfântul Apostol Petru!

11.1.2 DESTINATARIILE EPISTOLEI

Din moment ce ne-am convins de autenticitatea epistolei, putem spune alături de mulți alți cercetători⁹⁵⁷ că epistola a fost scrisă undeva între anii 64–67 în Roma (*1Petru* 5, 13; *2Petru* 3, 1⁹⁵⁸). Cel mai probabil în anul 67, cu puțin timp înaintea martirajului său, petrecut în timpul persecuției lui Nero, și descoperit prin intervenție divină (1, 12–15) în închisoarea romană, unde își aștepta sfârșitul acesta pământesc.

Însă în ceea ce privește locul redactării epistolei, se înregistrează 3 ipoteze: Roma, Asia Mică, Egipt. Adepții ipotezei petriner, susțin Roma ca loc al redactării, însă și ipoteza Asia Mică se bucură de un mare număr de susținători. Această prezumpție este animată de privilegiul de care se bucura

⁹⁵⁵ Heiko Krimmer, Martin Holland, *Epistolele lui Petru*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2003, p. 161.

⁹⁵⁶ În examinarea atentă a obiecțiilor aduse, putem concluziona următoarele: Sfântul Petru a fost acuzat pe nedrept în ceea ce privește competența stilului și vocabularului epistolei (a se vedea argumentul E); gnosticismul secolului II atașat tendențios epistolei nu poate avea susținere, o formă de protognosticism amendată subit de Sfântul Pavel întâlnim și în *1Corinteni*, epistolă destul de apropiată ca dată de cea a noastră (56 d.Hr.); diferența doctrinară, de stil sau de vocabular, dintre cele două epistole petriner nu afectează cu nimic autenticitatea lor, cu atât mai mult cu cât originalitatea a fost, este și va fi mereu prețuită de orice autor; iar în ceea ce privește disputatul verset (3, 4) prin care unii critici neagă autenticitatea, acesta poate la fel de bine să trimită către creștinii din prima generație care au adormit fără a mai vedea Parusia, cum este cazul Sfântului Ștefan, sau chiar către strămoșii iudeilor, în special către patriarhi, bineștiind valențele doctrinare și morale ale cuvântului „părinte” (בֶּן) în Vechiul Testament.

⁹⁵⁷ Rhoderick D. Ice, *The Bible Study New Testament*, vol. 2, College Press, Missouri, 1974, p. 451; B. C. Caffin, *II Peter*, Funk & Wagnalls Company, London and New York, 1889, p. xiv; Henry Alford, *The Epistle to the Hebrews, The Catholic Epistles of St. James and St. Peter*, vol. 4, Lee and Shepard Publishers, Boston, 1878, p. 158; Simon J. Kistemaker, *Peter and Jude*, p. 216; Bruce B. Barton, Mark Fackler, Linda K. Taylor, Dave Veerman, *1 Peter, 2 Peter, Jude*, Tyndale House Publishers, Wheaton, 1995, p. 150.

⁹⁵⁸ Iuliu Scriban, *Curs de Introducere în Noul Testament*, Editura Librăriei Universale, București, 1924, p. 196.

Apostolul Pavel în textul epistolei: se presupune că aceste comunități ale Asiei Mici, au păstrat vie memoria eroului lor. Cea de-a treia ipoteză, se sprijină pe faptul că epistola noastră nu este una autentică, ci produsul unei ficțiuni literare, aceasta luând naștere în inima veritabilei capitale ale intelectualității orientale: Alexandria⁹⁵⁹. Deși descoperirile arheologice ale secolului XX, au dovedit că mormântul apostolului se află sub actuala biserică *Sfântul Petru* din Roma⁹⁶⁰, unii comentatori, probabil inspirați de ultimele două ipoteze, susțin că Apostolul Petru nu a plecat vreodată în Roma, din moment ce Sfântul Luca lasă undeva în suspensie activitatea misionară a marelui apostol (*Fapte* 12, 17⁹⁶¹). Un alt argument este invocat din finalul *Epistolei către Romani*, unde printre cei salutați de apostolul Pavel, surprinzător sau nu, Petru nu este amintit. Bibliștii Cullmann, Bauckham și Gnllka, interpretând *Galateni* 2, 7–8 susțin că Sfântul Petru, predica evanghelia doar evreilor din diasporă, în timp ce Sfântul Pavel predica neamurilor (printre care și romanilor⁹⁶²). Alții ca Robinson⁹⁶³, mult mai sceptici în ceea ce privește tradiția, susțin că Sfântul Petru a murit în Ierusalim, ucis de către Irod în primăvara anului 44. Acesta fortificându-și ipoteza pe baza pericopei din *Fapte* 12, 1–19, interpretând literal pasajul din 12, 15 și alegoric pe cel din 12, 17 – pe care-l vede drept o exprimare edulcorată a plecării apostolului în Împărăția Cerurilor. Cercetătorul Smaltz⁹⁶⁴ susține și el ipoteza lui Robinson, dând curs celor spuse de Torrey care vede în posibila colaborare dintre apostolii Petru și Marcu pe teritoriul Romei, o legendă asiatică ce nu-și poate întinde rădăcinile în realitatea faptică⁹⁶⁵. Prin urmare, ținând cont de cele dezbă-

⁹⁵⁹ Eric Fuchs, Pierre Reymond, *La Deuxième Épitre de Saint Pierre. L'Épitre de Saint Jude*, Delachaux & Niestlé Éditeurs, Paris, 1980, pp. 40–41.

⁹⁶⁰ George La Piana, „The Tombs of Peter and Paul Ad Catacumbas”, în *Harvard Theological Review*, vol. 14, no. 1, 1921, pp. 53–94; F. J. Foakes Jackson, „Evidence for the Martyrdom of Peter and Paul in Rome”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 46, no. 1–2, 1927, pp. 74–78.

⁹⁶¹ Rămâne totuși destul de interesant acel manuscris arab al anului 799 d.Hr., care susține că Sfântul Petru ajungând la Roma, îl botează pe Nero, pe copilul său și întreaga curtea imperială. Desigur, o ficțiune care ne-ar fi bucurat mai mult dacă s-ar fi transformat în realitate. Vezi mai multe detalii în T. D. Barnes, „Legislation against the Christians”, în *The Journal of Roman Studies*, vol. 58, 1968, p. 33.

⁹⁶² Michael D. Goulder, „Did Peter ever go to Rome?”, în *Scottish Journal of Theology*, no. 4, 2004, p. 381.

⁹⁶³ Donald Fay Robinson, „Where and When did Peter die?”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 64, no. 2, 1945, pp. 255–257.

⁹⁶⁴ Warren M. Smaltz, „Did Peter die in Jerusalem?”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 71, no. 4, 1952, p. 211.

⁹⁶⁵ Apocrifa *Martirajul lui Petru* prezintă încă din secolul al II-lea, și supraviețuind în trei manuscrise grecești și unul latin, prezintă martiriul Apostolului Petru sub persecuția lui

tute mai sus, vom spune că atât ipoteza Asia Minor cât și cea a Egiptului, nu pot sta în picioare datorită profilului testamentar al epistolei, Apostolul Petru redactând-o cu ajutorul secretarului său în Roma, cu puțin timp înaintea martirajului său (1, 13–15). Aceasta cu scopul de a-și întări păstoriții în dreapta credință, acum când apropiata lui plecare îi găsește în plină agitație ideologică (2, 1–3).

Destinatarii epistolei pot fi vag identificați din textul 1, 1 – însă dacă luăm în calcul și textul din 3, 1 observăm că acestea fac referire, printre altele, și către adresanții primei epistole: cei din Pont, Galatia, Capadocia, Asia și Bitinia (1*Petru* 1, 1). Însă prin expresia τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (2*Petru* 1, 1) se țintește către o arie mult mai largă de ascultători. Ținând cont de avertizările cu privire la „învățătorii mincinoși” proveniți din „întinările lumii” (2*Petru* 2, 1) putem deduce ambientul cultural elenistic, adică neamurile. Însă originea semită a unor construcții din (2, 1; 3, 3) sugerează că pe lângă destinatarii proveniți dintre neamuri, se numără și cei familiarizați cu scripturile și tradițiile iudaice, adică iudeo-creștinii⁹⁶⁶. După părerea biblistului J. Elliott, locațiile destinatarilor puteau fi împărțite de-a lungul centrelor cosmopolite ale lumii mediteraneene, întinzându-se până înspre Roma⁹⁶⁷. Alții sunt de părere că autorul epistolei nu propune neapărat o scriere circulară către credincioși în general, ci mai degrabă avertizează modelul de gândire al unei comunități enigmatice, ce pare a fi amenințată de imixtiunile celor ce urmăresc fărâmițarea credinței lor creștine (2, 1)⁹⁶⁸. În acest sens, biblistul J. Duff susține pe baza textelor (1, 16–21 și 3, 4–13) că autorul a avut în minte un grup restrâns de auditori⁹⁶⁹. Concluziv, putem spune că deși nu găsim numele destinatarilor bine conturat, cum este cazul primei epistole sau cum e cazul altor scrisori ca 1*Timotei* 1, 2; *Romani* 1, 7⁹⁷⁰ – credem totuși că destinatarii sunt atât cei amintiți în 1*Petru* 1, 1 cât și toți cei care, alături de autor, împărtășesc aceeași credință în Iisus Hristos Mântuitorul, fie iudeo-creștini, fie creștini proveniți dintre neamuri, în special cei care s-au bucurat de predicile Sfântului Apostol Petru (1, 16).

Nero, însă nu poate spune cu exactitate locul unde s-a desfășurat persecuția și nici locația mormântului. A se vedea John H. Elliott, „Peter, Second Epistle of”, în vol. *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, (David Noel Freedman, ed.), Doubleday, New York, 1992, p. 281.

⁹⁶⁶ Joel B. Green, *1 Peter*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, p. 5.

⁹⁶⁷ John H. Elliott, „Peter, Second Epistle of”, p. 287.

⁹⁶⁸ Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, p. 11.

⁹⁶⁹ Jeremy Duff, „2 Peter”, în vol. *The Oxford Bible Commentary*, (John Barton, John Muddiman, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 1271.

⁹⁷⁰ Heiko Krimmer, Martin Holland, *Epistolele lui Petru*, pp. 164–165.

11.2 DIMENSIUNEA TEOLOGICĂ A EPISTOLEI

Bazându-se pe o întindere de doar trei capitole, *2Petru* abordează câteva teme nouetamentare de mare importanță: o hristologie bine conturată (1, 2, 17; 2, 20; 3, 2), soteriologia îmbracă noi dimensiuni prin conturarea teologiei lui *theosis* din 1, 4 iar problema eshatologică a epistolei, reprezintă un aport în teologia Noului Testament. Pe de altă parte, epistola conține și un puternic accent apologetic, Sfântul Petru angajându-se în lupta combaterii falșilor învățători, despre care nu știm prea multe decât atât cât textul lasă să se înțeleagă: spre exemplu, nu există dovezi istorice care să ateste despre aceștia ca fiind gnostici sau proto-gnostici. Tendințelor libertine promovate de acești „fii ai blestemului” (2, 10–14) le sunt substituite închinarea în Adevăr prin împărtășirea Duhului întru slava sfinților⁹⁷¹, cât și libertatea persoanei eliberată de sub tirania păcatului care dezbină și înstrăinează de Dumnezeu, de noi înșine și de semenii⁹⁷². Răspunsul apostolului este foarte incisiv: din moment ce cunoașterea lui Hristos i-a condus către o pistă unde împărtășirea credinței lor este în egală măsură cu cea apostolică, destinatarii epistolei sunt îndemnați să-și statornicească o viață nouă, sub imperiul setului de virtuți prezentat în primul capitol (credință, pace, fapte bune, înfrânare, răbdare, evlavie, etc.), o existență castă și fără vină (3, 14⁹⁷³).

11.2.1 HRISTOLOGIA EPISTOLEI

Dacă în prima sa epistolă, Sfântul Petru vorbește despre suferințele lui Hristos⁹⁷⁴ într-un limbaj pozitiv cum nu se regăsește în nici o altă carte nouetamentară, în cea de-a doua urmărește să accentueze latura divină a lui Hristos (1, 2) făcând distincție clară între Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul, dar subliniind și rolul Său de mântuitor (1, 11; 2, 20; 3, 2⁹⁷⁵). Distincția însă nu anulează deofințimea, Hristos „având aceeași cinste și slavă” cu Tatăl (1, 17⁹⁷⁶),

⁹⁷¹ Chiril al Alexandriei, Închinarea și Slujirea în Duh și Adevăr, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 38, trad. și note de Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1991, p. 125.

⁹⁷² Adrian Lemeni, *Aspecte apologetice contemporane*, Editura ASAB, București, 2010, p. 116.

⁹⁷³ Ruth Anne Reese, „Holiness and Ecclesiology in Jude and 2 Peter”, în vol. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, (Kent E. Brower, Andy Johnson, eds.), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, p. 339.

⁹⁷⁴ Prin retorica construită, autorul urmărește celebrarea slavei lui Hristos; sfințenia Sa aleasă; integritatea Lui morală dar și dedicarea absolută voinței Tatălui. A se vedea John H. Elliott, *I Peter. A new Translation with Introduction and Commentary*, pp. 150–151.

⁹⁷⁵ Simon J. Kistemaker, *Exposition of Peter and Jude*, p. 226.

⁹⁷⁶ Cu aceste texte (*2Petru* 1, 2–3. 11. 17) în care transpare mai mult decât evident cele două

adevăr taboric experimentat de însuși apostolul nostru. Această epistolă reliefează legătura dintre termenii Χριστοῦ / σωτήρως *Hristos Mântuitorul* – din cele 8 referințe hristologice ale scrisorii, jumătate asociază acest binom (1, 1. 11; 2, 20; 3, 18⁹⁷⁷). Accentul pus pe cunoașterea (*epignōsis*) lui Iisus Hristos, dezvoltă anticorpii necesari în lupta contra învățăturilor mincinoase, devenind astfel o temă centrală a epistolei de față⁹⁷⁸.

Sursa *princeps* a creșterii noastre spirituale este Hristos, iar cunoașterea Lui întru exersarea harului și a păcii (1, 2) ne oferă cale liberă către Dumnezeu (1, 14; 3, 18) ca împreună cu Hristos, să fim părtași slavei Tatălui (1, 17). Iar din moment ce Dumnezeu ne-a promis prin Hristos, harul părtășiei dumnezeieștii firi (1, 4), ar fi o nebunie ca dând curs învățăturilor mincinoase (2, 1–2), să ratăm șansa devenirii întru ființa logică⁹⁷⁹. Nevoia acestei creșteri în Hristos (1, 8–11) este strict urmată de rodirea virtuților ca semn al curățirii trupului nostru păcătos (v. 9) făcând temeinică chemarea și alegerea noastră (v. 10) întru promisiunea moștenirii veșnice a Împărăției Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos (v. 11⁹⁸⁰).

Pe fondul întârzierii Parusiei și-a obiecțiilor adversarilor privind tradiția revenirii lui Hristos (3, 4), Apostolul Petru dezvoltă o interpretare hristologică a ultimelor evenimente ale istoriei (prin descoperire directă – 1, 14) apărând adevărul autentic al promisiunii Parusiei (dar și al inaugurării Împărăției lui Dumnezeu) și asigurându-și totodată opoziția, despre revenirea lui Hristos însoțit de-o escortă de îngeri – din pricina Căruia cerurile

naturi ale lui Hristos (divină și umană), mai cu seama v. 3: τῆς θείας δυνάμεως (*dumnezeiasca Lui putere*), i-aș răspunde lui B. Ehrman care afirmă că dogma privind divinitatea Fiului nu a fost nicăieri precizată în Noul Testament, ci este produsul secolelor II-III, o chestiune contrafăcută. Atunci, conducătorii Bisericii și-au permis să inoculeze această teologie pe fondul derulării marilor controverse hristologice, fără a avea însă suport scripturistic, aceștia împotrivindu-se atât celor ce susțineau doar latura umană cât și celor ce susțineau doar latura divină a lui Hristos. Din această practică născându-se mai târziu, dogma ortodoxă unanim acceptată a celor două firi, semnează superficial biblistul B. Ehrman. Vezi mai în detaliu Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 13–14.

⁹⁷⁷ Daniel G. Reid, *Dicționarul Noului Testament*, p. 266.

⁹⁷⁸ Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997, pp. 762–763.

⁹⁷⁹ PHEME PERKINS, *First and Second Peter, James and Jude*, John Knox Press, Louisville, 1995, p. 163.

⁹⁸⁰ James M. Gray, *The Concise Bible Commentary. A Clear and Understandable Overview of the Old and New Testaments Complete in One Volume*, The Ages Digital Library Commentary, 1999, pp. 950–951.

vor pieri iar pământul va arde mistuindu-se (3, 5–13⁹⁸¹). Această revenire întru slavă a Fiului lui Dumnezeu (3, 12) este legată în concepția teologică a Sfântului Petru, de transfigurarea lumii prin foc, întreaga creație fiind recapitulată (regenerată) în Hristos.

11.2.2 SOTERIOLOGIA EPISTOLEI

În ceea ce privește soteriologia epistolei *2Petru* se cuvine mai întâi câteva precizări terminologice. Între apostolii Petru și Pavel există câteva ușoare deosebiri, mai mult de ordin stilistic, în ceea ce privește teologia mântuirii în Hristos, însă în gândirea lor, aceștia nu se contrazic ci ajung la un consens completându-se reciproc (3, 15–16). Spre exemplu, dacă pentru Sfântul Pavel *εὐαγγέλιον* este promisiunea mântuirii (*Romani* 10, 16), pentru Sfântul Petru aceeași realitate anastasică, este zugrăvită în tabloul „*ceruri noi și pământ nou*” (3, 13). În fragmentul din *Romani* 3, 21–26 Pavel folosește termenul *δίκαιος* („dreptate”) pentru a sublinia efectele soteriologice aduse de Jertfa de pe Cruce – o *dreptate* înțeleasă în ideea restaurării și reîntregirii omului în Hristos⁹⁸², și nu ca o satisfacție adusă Tatălui, cum pretind teologii protestanți; în timp ce pentru Sfântul Petru *dikaïos* poate fi alăturat și marilor eroi ai credinței veterotestamentare, cum spre pildă este cazul „dreptului Lot” (2, 7) etc⁹⁸³.

În prima sa epistolă, Apostolul Petru pune accentul pe învierea lui Hristos din morți, arătând prin faptul acesta, unica noastră șansă de-a învia spre o nouă viață (*1Petru* 1, 3), chiar dacă aici apostolul nu folosește un limbaj sacrificial (cum obișnuiește să-l folosească autorul epistolei către Evrei), textul lasă să se înțeleagă dependența mântuirii noastre de Sângele lui Hristos Cel care ne curățește de orice păcat (*1Petru* 3, 18⁹⁸⁴). Aici în cea de-a doua, autorul utilizează termenul *σωτήρ* respectiv *σωτηρία* având ca obiect tot Persoana lui Hristos și lucrarea Lui salvatoare, care-a adus în lume harul curățirii de păcate (*2Petru* 1, 9) întru imitarea Căruia vom dobândi și noi mântuirea (*2Petru* 3, 15).

Însă învățătura hristologic-soteriologică de bază a epistolei, se referă clar la „îndumnezeirea firii umane” (1, 4) a celor chemați prin slava și puterea lui

⁹⁸¹ Anton Vögtle, *Der Judasbrief. Der 2 Petrusbrief*, Benziger Verlag und Neukirchener Verlag, Zürich, 1994, pp. 117–118.

⁹⁸² Panayotis Nellas, *Hristos Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră*, pp. 17–21.

⁹⁸³ Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, p. 233–234.

⁹⁸⁴ Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1990, pp. 19–20.

Hristos (1, 3), *theosis* devenind țelul ultim al făpturii umane⁹⁸⁵. Expresia γέννησε θείας κοινωνοὺ φύσεως (să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi) nu presupune o transfigurare subită, ci mai degrabă o progresie substanțială în periplul asemănării noastre cu Dumnezeu: „din slavă în slavă” (2Corinteni 3, 18⁹⁸⁶), prin practicarea ascezei, a virtuților și a dezbrăcării de omul cel vechi (Coloseni 3, 9) – până la măsura contopirii cu divinul (Galateni 2, 20). Această teologie a îndumnezeirii după har, prin participare la energiile divine necreate, va deveni dogma de bază a Ortodoxiei, concept dezvoltat cu timpul în teologia patristică prin intervențiile lui Ignatie Teoforul⁹⁸⁷, Atanasie cel Mare⁹⁸⁸, Irineu de Lyon⁹⁸⁹, Ambrozie al Milanului⁹⁹⁰, Grigorie de Nyssa⁹⁹¹, Ioan Gură de Aur⁹⁹², Grigorie

⁹⁸⁵ Georgios Mantzaridis, *The Deification of Man*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1984, p. 12.

⁹⁸⁶ Paul B. Duff, „Transformed from Glory to Glory: Paul's Appeal to the Experience of His Readers in 2 Corinthians 3: 18”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 127, no. 4, 2008, pp. 771–772.

⁹⁸⁷ Ignatie Teoforul, „Epistola către Filadelfieni”, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, EIBMBOR, București, 1979, p. 179: „Să iubim și pe profeți, că și ei au vestit Evanghelia, au nădăjduit în Iisus Hristos și L-au așteptat; și crezând în El s-au mântuit, fiind în unire cu Iisus Hristos...”.

⁹⁸⁸ Atanasie cel Mare, „Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup”, în vol. *Scrieri, Partea I*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, EIBMBOR, București, 1987, p. 98: „Din pricina aceasta Cuvântul netrupesc, nestricăcios și nematerialnic al lui Dumnezeu vine în latura noastră, nefiind departe nici înainte. Căci nici o parte a zidirii nu a rămas goală de El. El le umple pe toate pretutindenți, fiind în același timp împreună cu Tatăl Său”.

⁹⁸⁹ Irenaeus of Lyon, *Against Heresies*, The Gnostic Society Library, vol. IV, chp. XX, p. 41: „Inasmuch, then, as the Spirit of God pointed out by the prophets things to come, forming and adapting us beforehand for the purpose of our being made subject to God”.

⁹⁹⁰ Ambroise de Milan, *Traité sur L'Évangile de S. Luc*, II, livres VII-X, coll. *Sources Chrétiennes* 52, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958, p. 188: „Il avait à son gré le pouvoir de façonner par la nature, de reformer par la grâce: car même si nous tombons par nos propres vices, sa miséricorde nous fait cependant reprendre âme et souffle, selon l'oracle de Jérémie (XVIII, 2), et nous reforme”.

⁹⁹¹ Grigorie de Nyssa, „Despre Fericiri”, în vol. *Scrieri, Partea I*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, EIBMBOR, București, 1982, pp. 384–385: „Deci fiindcă e un îndoit înțeles în făgăduința vederii lui Dumnezeu: unul, al cunoașterii firii celei mai presus de toate, altul, al unirii cu El prin curăția vieții, cel dintâi fel de cunoaștere e socotit de glasul sfinților că e cu neputință, iar al doilea se făgăduiește firii omenești prin învățătura de față a Domnului”.

⁹⁹² Jean Chrysostome, „Homélie sur la Manière de Vivre selon Dieu”, în vol. *Ouvres Complètes de S. Jean Chrysostome*, (J. Bareille, édit.), tome troisième, Librairie de Louis Vivès, Paris, 1867, p. 30: „... tandis que pour l'âme ils savent qu'elle est honorée de l'imortalité, qu'elle a été créée à l'image de Dieu, et qu'elle est chargée du gouvernail de ce corps auquel elle est unie”.

Teologul⁹⁹³, Marcu Ascetul⁹⁹⁴, Teofil al Antiohiei⁹⁹⁵, Ioan Damaschinul⁹⁹⁶, Simeon Noul Teolog⁹⁹⁷ sau Nicolae Cabasila⁹⁹⁸. Această temă a *theosis*-ului apare deslășită doar aici în 1, 4 – celelalte cărți ale Noului Testament făcând doar câteva trimiteri timide. Așadar, se subliniază din plin soteriologia Ortodoxă care înțelege mântuirea ca pe un act sinergic, o conlucrare dintre Dumnezeu și om.

11.2.3 ESHATOLOGIA EPISTOLEI

Etimonul „eshatologie” provine din limba greacă, unde *eschatos* poate fi tradus prin: „ultimul, sfârșitul, marginea, capătul” etc. Eshatologia este o ramură importantă a Teologiei Dogmatice și Biblice, dezvoltată cu timpul în Biserică pe baza datelor Revelației, și fundamentată pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, și care privește învățătura despre lumea și viața viitoare,

⁹⁹³ Grigorie de Nazianz, *Diaphóron Bíon makarismoi*, I. 2.17, coll. PG 37, p. 782A: „*Binecuvântat este acela care îl poartă în sine în totalitate pe Hristos ca fiind singura lui posesie, crucea pe care-o ridică-n înălțimi*” (traducere proprie). A se vedea și Christos Simelidis, *Selected Poems of Gregory of Nazianzus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, pp. 117–149; Cătălin Varga, „Sfântul Grigorie Teologul – un Poet la curțile Cuvântului. Fragmente dintr-o poezie a Spiritualității Ortodoxe”, Tabor, nr. 8, august 2013, pp. 47–49.

⁹⁹⁴ Marcu Ascetul, „Epistola către Nicolae Monahul”, în vol. *Filocalia I*, Humanitas, București, 2004, p. 297: „*El a luat toate pedepsele trimise asupra omului pentru păcatul neascultării de către hotărârea dumnezeiască: moartea, osteneala, foamea, setea, și cele asemenea acestora, făcându-Se ceea ce suntem noi, ca noi să ne facem ceea ce este El...*”.

⁹⁹⁵ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2006, p. 104: „*Man had the opportunity to become a god through the divine gift of immortality, bestowed as a reward for obedience, not through the separation of the soul from the body and its ascent to the divine realm*”.

⁹⁹⁶ Ioan Damaschinul, „Cuvânt la Schimbarea la Față/Chip a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos”, în vol. *Despre Lumina taborică, rugăciunea lui Iisus și curăția inimii*, (Ioan I. Ică jr., ed.), Deisis, Sibiu, 2013, p. 66: „Și cele ale omului devin ale lui Dumnezeu, iar cele ale lui Dumnezeu devin ale omului prin modul comunicării și întrepătrunderii reciproce fără contopire și a unei uniri extreme potrivit ipostasei, căci Unul e Cel care este în chip veșnic aceea [Dumnezeu] și devine mai apoi acesta [om]”.

⁹⁹⁷ Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitale*, vol. 3, Deisis, Sibiu, 2001, p. 58: „Căci unindu-se acest cort murdar și stricăcios [al trupului meu] cu preacuratul Tău trup și amestecându-se sângele meu cu Sângele Tău, m-am unit – știu – cu Dumnezeirea Ta și m-am făcut trupul Tău atotcurat, mădular strălucitor, mădular sfânt cu adevărat, mădular scânteiitor, transparent și luminos”.

⁹⁹⁸ Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, VI, coll. PG 150, pp. 680A–684B: „*De la început firea a fost împinsă spre nemurire, dar a atins-o abia în trupul Mântuitorului pe care înviindul Acesta din morți spre viața veșnică, a devenit conducător spre nemurire pentru neamul omenesc*” (trad. de Ioan I. Ică jr.).

vremurile de pe urmă, învierea morților și judecata de apoi⁹⁹⁹. Privind cadrele eshatologice noutestamentare, putem identifica o așa numită „prezență a viitorului”, ceea ce înseamnă că Împărăția eshatologică a lui Dumnezeu¹⁰⁰⁰ poate fi pregustată încă de aici de pe pământ (experimen-tându-se în avans), însă totuși, așteptându-și consumarea ei finală ce se va desfășura în eshaton¹⁰⁰¹. Elementele specifice eshatologiei epistolelor sobornicești, de altfel unice în cuprinsul Noului Testament, prezintă specificul și lucrarea profeților mincinoși, semnele prevestitoare Parusiei: slăbirea credinței, viața imorală și apariția lui Antihrist, modul în care revenirea lui Hristos va avea loc, scopul judecății lumii cât și răsplătirea fiecăruia după faptele sale. Textele epistolelor sobornicești, cunoscute și interpretate corect, îndeamnă pe fiecare credincios să se racordeze principiilor divine, ducând o viață de sfințenie și de cumpătare – căci numai unora ca acestora, le este promisă slava cerului și a pământului cel nou în care va locui neprihănirea¹⁰⁰².

Teologia Sfântului Petru, alături de a tuturor celorlalți apostoli, este una eminamente centrată pe învățătura și Persoana lui Hristos, tocmai de aceea ei pot fi înțeleși numai printr-o lentilă hristică, fiind în permanentă dependență de El. Tocmai de aceea, Sfântul Petru nu trebuie văzut în această epistolă a noastră ca jucând un rol independent – tot ceea ce afirmă el aici nu face decât să reitereze o anamneză hristică, singura diferență fiind că atunci când Iisus vorbea mulțimilor, o făcea ca Fiul al lui Dumnezeu (*Luca* 9, 35) și ca Mesia (*Matei* 16, 16), uimind de fiecare dată audiența (*Marcu* 1, 22¹⁰⁰³).

⁹⁹⁹ Dionisie Stamatoiu, „Eshatologia în Epistolele Sobornicești”, în *Mitropolia Olteniei*, anul 55, nr. 1–4, 2003, p. 22.

¹⁰⁰⁰ Teologul J. Jeremias, vede în propovăduirea Împărăției lui Dumnezeu o temă centrală a predicății hristice, având la bază frecvența utilizării lui *basileia/împărăția*. Vezi Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, vol. 1, SCM Press, London, 1971, p. 96.

¹⁰⁰¹ Yordan Kalev Zhekov, Corneliu Constantineanu, „The Presence of the Future: The Eschatological Framework of the New Testament”, în *Plērōma*, vol. 12, no. 2, 2010, p. 16.

¹⁰⁰² Valeriu Drăgușin, „Eshatologia în Epistolele sobornicești”, în *Ortodoxia*, vol. 49, no. 2, 1988, p. 123.

¹⁰⁰³ Martin Hengel, *Saint Peter. The Underestimated Apostle*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2010, pp. 81–82.

11.3 ESHATOLOGIE ȘI RETORICĂ ÎN 2PETRU¹⁰⁰⁴

11.3.1 ANALIZA DISCURSULUI ESHATOLOGIC

CA PREMISĂ PENTRU PERSUASIUNE

Eshatologia epistolei noastre este tratată de autor pe un profil apologetic-polemic, ereticii susțineau că revenirea Domnului nu se va mai produce (3, 4) relativizând *kerigma* apostolică și contestând Parusia, deoarece numai în felul acesta, tendințele lor imorale puteau prinde rădăcini și-n sufletele celorlalți. În fața iminentului pericol, Sfântul Petru dezvoltă o retorică intransigentă: atât cititorii săi cât și opozanții, ambele grupări, vor experia Parusia fără nici o îndoială (1, 19; 2, 12; 3, 14) iar judecata finală va veni indiscutabil peste împotrivorii săi (2, 1¹⁰⁰⁵). Nucleul persuasiunii petrine este de natură instructivă: pentru a menține credința trează, sfințenia și epectaza duhovnicească (1, 5–8), trebuie căutat răspunsul în faptele mântuitoare ale lui Iisus și ale profeților Vechiului Testament, interpretându-le prin harul Sfântului Duh (1, 21), dar și în teologia creației care vorbește despre cerul și pământul acesta, ca fiind păstrat pentru focul curățitor din ziua judecății (3, 5–7¹⁰⁰⁶). Totuși, pentru a îndepărta orice dubiu cu privire la evenimentul Parusiei, Apostolul Petru explică de ce acest mare eveniment întârzie să apară: răbdarea îndelungă și dragostea neprefăcută a lui Dumnezeu vrea ca toți să se pocăiască și să se întoarcă de pe căile fărădelegii. Sfântul Petru încearcă să domolească febrila așteptare a Parusiei, completând indirect tabloul eshatologic dumnezeiesc din epistolele către *Tesaloniceni*, arătând că deși revenirea glorioasă a Domnului întârzie să apară, totuși ea poate fi grăbită prin practicarea virtuților și a unei vieți de sfințenie ireproșabilă¹⁰⁰⁷. Practic, retorica petrină este eshatologică la nivel argumentativ, el încearcă să-i convingă pe cititorii săi că detractorii Parusiei sunt slab informați, revenirea Domnului Iisus se va petrece curând, însă doar cei ce se pregătesc cu pocăință pentru ea, vor fi mântuiți.

Retorica persuasiunii Apostolului Petru, dezvoltă cele trei mari preocupări ale autorului: excursuri lămuritoare asupra virtuților (1, 4–5); punerea

¹⁰⁰⁴ Pentru o abordare mult mai minuțioasă, strict din perspectiva teologiei biblice, a se vedea Cătălin Varga, „The Expression *A New Heaven and a New Earth* in the Theology of Saint Peter the Apostle”, în *Teologia*, vol. 63, no. 2, 2015, pp. 111–135.

¹⁰⁰⁵ Richard J. Bauckham, *Jude, 2Peter*, p. 151.

¹⁰⁰⁶ Josep-Oriol Tuñí, Xavier Alegre, *Escritos joánicos y Cartas Católicas*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1995, pp. 365–366.

¹⁰⁰⁷ Ioan Mircea, „Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru”, în *Glasul Bisericii*, vol. 34, nr. 9–10, 1975, pp. 960–961.

în gardă în fața tăvălugului falșilor profeți care produc dezbinarea¹⁰⁰⁸ (2, 1–3) interpretând Scripturile după bunul lor plac (1, 20–21); preocuparea întârzierii Parusiei și extirparea scepticismului creat în jurul ideii revenirii lui Hristos (3, 4–10). Retorica eshatologică petrină poate fi sintetizată astfel: cititorii săi să țină la credința apostolică (1, 12–21; 3, 1–2); să trăiască o viață de sfințenie augmentată în iubire și dreptate (1, 3–11; 3, 11–18) dar și să conștientizeze consecințele imediat următoare pentru cei ce-au repudiat adevărata cale (2, 1–22). Dacă în prima epistolă, Sfântul Petru este preocupat de impactul cultural religios asupra vieții de zi cu zi a comunității, în epistola secundă pare puțin îngrijorat asupra faptului că vectorii culturali ai vremii, ar putea într-un anume mod să influențeze convingerile de bază ale Bisericii¹⁰⁰⁹. Putem spune fără să greșim, că Apostolul Petru se folosește în elucidarea misterului eshatologic de dialectică – o tehnică retorică prin care se urmărește combaterea falșilor apostoli și a învățăturilor lor stricate (în capitolul 2 al epistolei, autorul se folosește de dialectica ironizării, persiflându-i pe eretici).

Loghionul καινός δὲ οὐρανός καὶ γῆν καινήν „ceruri noi și pământ nou” (2Petru 3, 13¹⁰¹⁰) sau desăvârșirea creației în lumina recapitulării ei în Hristos, este nucleul eshatologic al epistolei. Versetul acesta are legături implicite cu răspunsul retoric pe care Apostolul Petru îl oferă celor ce contestau realitatea Parusiei (3, 1–7) pe de o parte, iar pe de altă parte, vine în continuarea descrierii plastice a ceea ce va constitui modalitatea palpabilă prin care se va produce revenirea Domnului (3, 8–12). Cu aportul acestui text, cât și datorită celor de la Matei 24–25; 1Corinteni 15, 20–58¹⁰¹¹; 1Tesalonicieni 4, 13–18;

¹⁰⁰⁸ În acest sens a se vedea excelentul studiu al lui Einar Molland, „La thèse „La prophétie n'est jamais venue de la volonté de l'homme” (2 Pierre 1, 21) et les Pseudo-Clementines”, în *St. Theol.*, vol. 9, no. 2, 1956, pp. 67–85.

¹⁰⁰⁹ Sharon H. Ringe, „1 and 2 Peter, Jude”, în vol. *Global Bible Commentary – GBC*, (Daniel Patte, ed.), Abingdon Press, Nashville, 2004, pp. 549–550.

¹⁰¹⁰ Fragmentul 2Petru 3, 10–13 în perspectiva genului epistolar noutestamentar, aparține stilului apocaliptic, unul destul de răspândit în literatura Vechiului Testament, dar și în cea intertestamentară, caracterizat prin revelații, viziuni, valențe profetice, anunțarea Împărăției lui Dumnezeu, întrebuițarea excesivă a metaforelor, simbolurilor, alegoriilor etc. Pentru mai multe detalii a se vedea Klaus Koch, *The Rediscovering of Apocalyptic*, SCM Press, London, 1972; T. Todorov, *Genres in Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

¹⁰¹¹ Sfântul Pavel descrie mântuirea creștinilor în termenii unui conflict iscat între Dumnezeuul mântuitor și moartea cea distrugătoare, pe suportul discursului despre înviere, accentuând însă izbânda lui Hristos ca promisiune a izbânzii noastre viitoare: „Unde îți este moarte, biruința ta?” (15, 55). Deși mai sunt și alte referințe, aceasta este cea mai elocventă. Vezi J. F. Healey, „Death is Swallowed up in Victory (1 Corinthians 15: 54): Canaanite Mot in Prophecy and Apocalypse”, în vol. *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millennium*.

2Petru 3, 8–13 și *Apocalipsa* 21–22; putem să întrezărim ca într-o oglindă, un crâmpei din ceea ce va fi și cum se va produce revenirea lui Hristos. În argumentația retorică a Sfântului Petru, întârzierea Parusiei este rezultatul hotărârii lui Dumnezeu de-a mai acorda tuturor timp de pocăință (3, 11; *Apocalipsa* 2, 5. 16. 21; 3, 3. 19). Această idee a Dumnezeului îndelung răbdător se mai poate întâlni în teologia petrină, în textul din 1Petru 3, 20, dar întocmai ca și atunci, El va restaura¹⁰¹² dreptatea, chiar dacă această acțiune va fi sinonimă cu pedepsirea nelegiuitorilor¹⁰¹³. Dar această răbdare va avea un sfârșit, de aceea Sfântul Petru accentuează faptul că venirea Domnului se va produce intempestiv, întocmai unui „hoț în miezul nopții” (3, 10¹⁰¹⁴), temă recurentă în arealul literaturii apocaliptice iudaice, și care nu întotdeauna se poate explica în contextul Zilei Domnului. Mai mult decât atât, referințele primare ale lui *kiriaki himera*¹⁰¹⁵ sunt mai mereu conectate cu ideea de

Essays in Honour of Anthony Gelston, (P. J. Harland, C. T. R. Hayward, eds.), E. J. Brill, Leiden, 1999, p. 211.

¹⁰¹² Apostolul Petru propovăduind evanghelia în pridvorul lui Solomon (*Fapte* 3, 1–26) vorbind despre lucrarea lui Hristos, îi atribuie termenul de ἀποκαταστάσεως – *apokatastaseōs* (v. 21) care semnifică restaurarea unui lucru sau a unei persoane în starea ei inițială, iar într-un sens medical înseamnă o recuperare totală a sănătății (precum întâlnim la scriitori greci ca Plutarh, Diodore, Polybe etc.). Marele scriitor evreu Iosif Flaviu, vorbește despre reîntoarcerea evreilor din captivitatea babiloniană în pământul natal, în termeni de restaurare, iar Platon într-un limbaj astronomic, folosește *apokatastasis* pentru a defini mișcarea de rotație a unui astru. Pentru mai multe detalii a se vedea E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, J. Gabalda Éditeur, Paris, 1926, p. 112.

¹⁰¹³ Scot McKnight, *2 Peter. Introduction*, p. 1510.

¹⁰¹⁴ Cadrând tuturor ocurențelor metaforei întâlnite în Noul Testament (*Matei* 24, 43–44; *Luca* 12, 39–40; *1Tesalonicieni* 5, 2; *Apocalipsa* 3, 3), aceasta derivă din parabolele lui Iisus, declinand atât stupeoare cât și teamă pentru cei care nu s-au pocăit de faptele lor. De fapt, după cum cercetătorii afirmă, această metaforă este uzuală în literatura iudaică. A se vedea D. von Allmen, „L'apocalyptique juive et le retard de la parousie en II Pierre 3:1–13”, în *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 16, 1966, p. 263.

¹⁰¹⁵ „Ziua Domnului” la profeții Vechiului Testament, apare cu precădere în perioada accentuată de decădere morală a poporului, când evreii uitau de Legea lui YHWH. Profeții propun legea morală a dreptății, fiindcă atunci când va veni să judece, Dumnezeu nu va face nici o deosebire între iudei și dușmanii lor, ci va judeca după dreptate. Profeții Amos și Ioil protestează împotriva speranțelor poporului care nădăjduiau că „ziua Domnului” va fi pentru ei un triumf și-un motiv de sărbătoare, aceasta fiind mai lesne „o zi de întuneric și nu de lumină” (*Amos* 5, 18); „zi cu nori și cu negură deasă” (*Ioil* 2, 10; 4, 14). Cartea lui Sofonie vestește și ea o zi a mâniei și a judecății, prevestire dată în contextul în care Iuda și Ierusalim au ajuns să se închine la idoli neamurilor păgâne din jurul lor. A se vedea Petre Semen, „Sensul expresiei *Iom – Iahve – Ziua Domnului* la profeții Vechiului Testament”, p. 150; Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, p. 273; Bruce C. Birch, *Hosea, Joel and Amos*, p. 218; Daniel Stökl Ben Ezra, „The Impact of Yom Kippur on Early Christianity”, pp. 178–179.

înviere¹⁰¹⁶, sintaxă deloc străină apostolului Petru (3, 14). „Ziua Domnului” va aduce pentru cei care din pricina ei au „umblat în viață sfântă și-n cucer-nicie” (3, 11) împlinirea făgăduințelor lui Hristos, Care a promis celor credin-cioși comuniunea cu Sfânta Treime, într-un pământ nou (3, 13), în Cetatea cea sfântă, în Ierusalimul ceresc, unde orice lacrimă va fi ștersă și moarte nu va mai fi, nici strigăt, nici durere, fiindcă toate cele ce aparțineau lumii ace-s-teia păcătoase au trecut (*Apocalipsa* 21, 1–4). Dar să cercetăm îndeaproape textul nostru retoric de bază:

Καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν¹⁰¹⁷ κατὰ τὸ ἐπάγγελμα¹⁰¹⁸ αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ – Însă potrivit făgăduinței¹⁰¹⁹ Lui, noi așteptăm ceruri noi și un pământ nou, în care viețuiește¹⁰²⁰ dreptatea (*tra-ducerea noastră*).

Inserarea acestui *epághelma* nu este de la sine, ci are un rol specific: înainte de a le vorbi creștinilor despre „focul” cel necruțător ce va topi lumea aceasta păcătoasă, trebuie ca mai întâi să-i ferești de ispita fricii, iar Apostolul Petru știa foarte bine lucrul acesta. De aceea leagă acest cuvânt, de cel tipologic

¹⁰¹⁶ Kenneth A. Strand, „Another Look at *Lord’s Day* in the Early Church and in Rev. 1:10”, în *New Testament Studies*, vol. 13, no. 2, 1967, p. 177.

¹⁰¹⁷ Expresia γῆν καινὴν („pământ nou”) este redată de următoarele manuscrise: A Ψ 048. 5. 33. 81. 436. 1735. 1739. 2344 t vg.

¹⁰¹⁸ În manuscrisele C³ sy^{h mss} întâlnim construcția κατὰ ἐπάγγελμα (omitând așadar articolul definitiv τὸ); în manuscrisele Ψ 5. 1735 t vg^d sy^{h mss} bo cv^{vid} avem următoarea variantă: κατὰ τα ἐπαγγέλματα (așadar varianta propusă este la plural – „făgăduințelor”); respectiv lecțiunea καὶ τα ἐπαγγέλματα („și făgăduințelor”) în manuscrisele A vg^{st ww} sa. A se vedea Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, p. 1428.

¹⁰¹⁹ τὸ ἐπάγγελμα apare în *textus receptus* – cu excepția martorilor pomeniți mai sus, la numărul singular, caz acuzativ, de aceea traducerea convenită ar fi „făgăduinței” întocmai precum redau și edițiile: Cornilescu 1921; Biblia 1914; Gika 1857; Blaj 1795; Biblia 1688; și nu „făgăduințelor” cum întâlnim în versiunile: Anania 2009; Sinodală 2005; 1988; 1982; Galaction-Radu 1939; Nitzulescu 1897.

¹⁰²⁰ De fapt gr. κατοικέω înseamnă mult mai mult decât acest simplist „a locui”, în sensul lui metaforic subliniază legătura intimă comunională dintre oameni și Dumnezeu (*Efeseni* 3, 17), expresie vie a ființelor din transcendent. Cu atât mai mult cu cât discursul petrin este ancorat într-o cheie eshatologică, realitățile despre care el amintește, și pe care noi le așteptăm empatici, dezvăluiesc o nouă percepție, una net transcendentă. De aceea personificările forțate și antropomorfismele de proastă calitate, trebuie lăsate la intrare, aici ne apropiem de-un loc sacru, unul ce scapă clișeeilor. În lipsa unui corespondent la fel de puternic, am optat pentru această variantă: „a viețui”, care mai poate fi înțeleasă prin „a locui cu cineva, a conviețui”, spre deosebirea acestui tradițional reduccionism „a locui”, care mai degrabă surprinde o realitate statică, nicidecum una dinamică. Vezi Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, nota 15685.

din (1, 4) unul plin de nădejde, unul ce inoculează realitatea promisiunilor lui Dumnezeu: șansa devenirii noastre pe orbita îndumnezeirii nu este o himeră. Astfel că, aparținând încă din această lume lui Dumnezeu, nimic rău nu li se va întâmpla, El Însuși îi va feri de orice pericole¹⁰²¹. Tema recapitulării în Hristos, sau a răscumpărării creației vorbește în acest text de la sine, ea fiind de fapt anticipată de profetul Isaia (66, 22: „Că precum *cerul cel nou și pământul cel nou*, pe care Eu le fac, rămân în fața Mea, zice Domnul, așa va rămâne seminția voastră și numele vostru¹⁰²²”). Pentru a clarifica intenția Sfântului Petru din acest text, recurgem la următoarea diagramă biblică:

- ὅτι¹⁰²³ („Însă”) – *Conjunctie*
 (1) προσδοκῶμεν καινοὺς οὐρανοὺς („așteptăm ceruri noi”) – *Verb indicativ / Adjectiv în acuzativ / Substantiv în acuzativ*
καὶ („și”) – *Conjunctie*
 (2) γῆν καινὴν („pământ nou”) – *Substantiv în acuzativ / Adjectiv în acuzativ*
κατὰ („potrivit”) – *Prepoziție*
 (3) τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ („făgăduinței Lui”) – *Substantiv în acuzativ / Pronume personal*
ἐν οἷς („în care”) – *Prepoziție / Pronume relativ în dativ, gen masculin*
 (4) δικαιοσύνη κατοικεῖ („viețuiește dreptatea”) – *Substantiv în nominativ / Verb indicativ la diateza activă*

¹⁰²¹ Simon J. Kistemaker, *Exposition of Peter and Jude*, p. 339.

¹⁰²² Profeția aceasta isaiană, vine în contextul noii generații glorioase a lui Dumnezeu, rămășița credincioasă a lui Israel, care se va bucura de slava lui Yahweh și de mântuirea Sa (Isaia 65, 17 – 66, 24). Ideea fundamentală a cărții proorocului Isaia este în armonie cu numele profetului care înseamnă „Yahweh este mântuirea”, mesajul cărții cheamă poporul răscumpărat al lui Dumnezeu, să aștepte cu credință dezvăluirea scopurilor lui Dumnezeu. Textul acesta din 66, 22 prezintă cu secole înainte de nașterea Bisericii lui Iisus Hristos, nădejdea minunată pentru viitorul omenirii: „ceruri noi și pământ nou” – adică curățite de păcat și corupție, și umplute de slava lui Dumnezeu, un topos al împlinirii, unde toți cei ce-L iubesc pe Mântuitorul Iisus Hristos, vor putea să I se închine Lui pentru totdeauna. Pentru destinatarii iudeo-creștini ai acestei epistole petrino, reluarea acestei profeții isaianice, cu aplicare în sânul Bisericii, însemna că Israelul lui Yahweh cu Muntele Sionului, va fi la fel de durabil precum cerurile noi și pământul cel nou, fiindcă aici în Israel, în acest loc binecuvântat de Yahweh, vor veni toți oamenii să se închine înaintea Domnului. Modul sublim în care se încheie cartea lui Isaia, arată că toți oamenii păcătoși, trebuie să se întoarcă cu fața către Domnul, Sfântul lui Israel. A se vedea Gareth Crossley, *Vechiul Testament explicat și aplicat*, trad. de Dinu Moga, Editura Făclia, Oradea, 2008, p. 540; John F. Walvoord, Roy B. Zuck, *Comentariu al Vechiului Testament*, p. 1117.

¹⁰²³ Intrând în strânsă legătură cu versetul precedent, această simplă particulă oferă tranziția necesară către v. 13 cel care constituie totodată și concluzia logică a întregului corpus (3, 3–13) apocaliptic. Vezi Eric Fuchs, Pierre Raymond, *La Deuxième Épître de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude*, p. 121.

După cum se poate observa, Sfântul Petru alege să-și construiască textul uzând în majoritatea cazurilor de substantive și adjective în acuzativ, respectiv unul în nominativ, verbele apar la indicativ, coordonate de două conjuncții respectiv două prepoziții – pe care le-am indentat în text prin subliniere. Acestea arată atât ținta clară (pe cine?) vizând complementul direct (desemnând obiectul asupra căruia se exercită acțiunea – „*ceruri și un pământ*” [noi/nou]), dar și realitatea acțiunii, care se va desfășura în viitor („*așteptăm*”), totul brodându-se pe-un filon eshatologic. Această atitudine nu face altceva decât să evidențieze tensiunea așteptării febrile a Parusiei, pe care apostolul o inoculează în rândurile cititorilor, așa cum o făcea și Sfântul Pavel cu aproximativ zece ani mai devreme în *1 Tesaloniceni* 4, 17. De altfel, în Biserica primară, această tensiune eshatologică a constituit un aspect cheie în definitivarea dogmei Parusiei, după cum bine o vedem centralizată și în finalul simbolului de credință, apărut pentru prima dată în bisericile Romei¹⁰²⁴. Conjuncția δὲ lansează întreaga argumentație a textului nostru, iar o dată cu inserarea verbului la indicativ urmat de substantivele și adjectivele în acuzativ, Apostolul Petru ajunge la miezul problemei la care făcuse referire până aici doar tipologic. Prepoziția κατὰ mărturisește realitatea faptică prin plasarea accentului asupra Celui Care S-a oferit garantul acestei făgăduințe (ἐπαγγελμα) – Hristos. Ultima prepoziție ἐν οἷς anticipează la o anumită scară, atributul excelenței ce va caracteriza noua realitate („drept, dreaptă”), Sfântul Petru alegând forma ei substantivală (δικαιοσύνη), semănând ideea unei personificări, a unei stări de fapt vie, personală, încarnată aș îndrăzni să afirm. În genere, textul este plămădit pe filonul a patru mari constructe: *prosdokōmen kainous ouranous* secondat de *gēn kainēn*, coordonate prepozițional de τὸ *epághelma autou* respectiv *dikaïosunē katoikei*.

Substantivul οὐρανοῦς¹⁰²⁵ (11 ocurențe sinonimice în epistola noastră)¹⁰²⁶

¹⁰²⁴ Abbé Constant Fouard, *Saint Peter and the First Years of Christianity*, Longmans Green and Co., New York and London, 1893, pp. 232–234; Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1990, pp. 174–176.

¹⁰²⁵ În ebraică, שָׁמַיִם (šāmāyim) este traducerea lui οὐρανοῦς iar din cele aproximativ 420 ocurențe întâlnite în Vechiul Testament, doar câteva se referă la šāmāyim ca fiind un spațiu în exclusivitate sacru. Își trage originea din arealul limbilor semitice (akkadianul šamū; ugariticul šmm respectiv arabicul *samā*), însă etimologia cuvântului nu poate fi stabilită cu precizie, deși se crede că ar proveni din akkadianul ša mē „din apă”. A se vedea Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, E. J. Brill, Leiden, ²1999, p. 388; F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, tome deuxième/première partie, Letouzey et Ané Éditeurs, Paris, 1912, pp. 750–751.

¹⁰²⁶ Se întâlnește în textele: 1, 11. 15. 17–18; 2, 10–11; 3, 5. 7. 10. 12–13. În corpusul noutestamentar numărăm următoarele: *Matei* (x 82); *Marcu* (x 18); *Luca* (x 35); *Ioan* (x 18); *Fapte*

în traducere nuanțată: „cer, parte a universului, firmament, locul în care locuiește Dumnezeu, îngerii și sfinții”. Pluralul *oî ou̯pavoi* este un concept originar iudeu, întâlnit în Septuaginta, unde se exprimă faptul că cerul este împărțit în sfere, Dumnezeu locuind în sfera cea mai îndepărtată¹⁰²⁷. Ca valoare adjectivală, *ou̯pavios* se mai folosește în evangheliile pentru a face referire către Tatăl (*Matei* 15, 13) sau către sfinții îngeri (*Luca* 2, 13), iar ca adverb, *ou̯pavóθεν* este folosit pentru a sublinia caracterul extramundan al unui lucru (*Fapte* 14, 17; 26, 13¹⁰²⁸).

Dincolo de toate aceste aplicații, pentru a reuși să înțelegem și mai bine acest *ou̯pavós* devine imperativ să așezăm în ecuație și dimensiunile lui socio-culturale în contextul lumii antice. Aici, ceea ce-l stăpâna pe om, sau ceea ce se află în spatele tuturor acțiunilor sale, era tocmai această lume cerească. În schimbul de experiență cu alte popoare și culturi, cât și datorită efectelor persecuției și a suferinței îndelungate, *ouranous* a cunoscut o explozie etimologică, cadrând o întreagă suită de ocurențe și semnificații (călătorii vizionare cerești, experiențe extatice, funcții soteriologice ale „cerescului” de dincolo de el, remitologizări dar însă și mult scepticism). Dincolo de toate aceste elemente speculative, episodul Botezului lui Hristos, este un element cheie: Cerurile (*oî ou̯pavoi*) se deschid deasupra lui Iisus iar Tatăl mărturisește despre El, aici așteptările părinților își cunosc sfârșitul (*Isaia* 63, 19) – de acum înainte în Persoana lui Iisus Hristos, binecuvântarea eshatologică este pusă în mișcare, El nu mai este doar ușa, calea către *ou̯pavovs* ci *ou̯pavovs* Însuși (Ioan 1, 51¹⁰²⁹). Din acest motiv, experiența Împărăției Cerurilor, este posibilă încă de pe acest pământ, pregustând-o în avans, urmând ca împlinirea ei să aibă loc după Parusie, iar ținta către care trimite Sfântul Petru este descoperită de adjectivele *kaivovs*, *kaivḗv* „noi, nou” exprimând calitatea a ceea ce va fi, nou – ca expresie a înlocuirii a ceea ce-am văzut până acum. Cerurile și pământul de acum sunt încă sub blestemul păcatului datorită greșelii lui Adam, de aceea textul de față anunță un nou început, „ceruri noi și un pământ nou” nestricăcioase, dincolo de orice

(26); *Romani* (x 2); *Corinteni* (x 5); *Galateni* (x 1); *Efeseni* (x 4); *Filipeni* (x 1); *Coloseni* (x 5); *Tesaloniceni* (x 3); *Evrei* (x 10); *Iacob* (x 2); *Petru* (x 14) și *Apocalipsa* (x 52). A se vedea Thomas Newberry, George Ricker Berry, *The Interlinear Literal Translation of the Greek New Testament*, WA: Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2004.

¹⁰²⁷ Timothy, Barbara Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, p. 288.

¹⁰²⁸ W.E. Vine, *Vine's Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, vol. 2, Fleming H. Revell, Grand Rapids, Michigan, 1981, pp. 208–209.

¹⁰²⁹ Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, band 2, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart, 1981, pp. 1329–1334.

proiecție imaginativ umană¹⁰³⁰, unde Dumnezeu Însuși va viețui (κατοικεῖ) cu sfinții Săi într-o neprihănire. Acesta este sensul prim pe care Sfântul Petru îl conferă lui οὐρανός – acela de restaurare, de recreare în Hristos¹⁰³¹, așteptând (προσδοκάω) un sfârșit și o înnoire radicală, dincolo de toate celelalte dimensiuni mai mult sau mai puțin speculative, pe care le îmbracă termenul, după cum am văzut. Această lume nouă și plină de Sfântul Duh, trebuie înțeleasă în lumina capitolului 21 din cartea *Apocalipsa* – care descrie la rece realitățile transcendente ce vor pune capăt istoriei mântuirii neamului acestuia. Pentru a putea percepe o imagine holistică a ceea ce va constitui inaugurarea Parusiei, nu este doar de ajuns să înțelegem inflexiunile literar teologice ale constructului καινός οὐρανός – ci trebuie să putem pătrunde și semnificațiile lui γῆν καινήν (*pământ nou*¹⁰³²).

Pământul (γῆν) ca locuință a Bisericii luptătoare, ca regiune sau ca teren

¹⁰³⁰ Kenneth. S. Wuest, „Second Peter in the Greek New Testament”, în vol. *Wuest's Word Studies in the Greek New Testament*, (Kenneth. S. Wuest, ed.), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1970, p. 74.

¹⁰³¹ Primii exegeți s-au întrebat despre modul în care Dumnezeu va aduce fizic aceste două realități la îndeplinire, astfel au luat naștere întrebări ca: oare Petru învață că cerurile și pământul vor fi distruse iar în locul lor, Dumnezeu va recrea ceva cu totul nou, sau Dumnezeu pur și simplu doar va purifica, restaurează vechea creație? De partea primei opțiuni postulează interpreți ca Sfântul Iustin Martirul și Filozoful alături de Minucius Felix; iar în tabăra cealaltă își împart contribuția nume ca Sfântul Irineu de Lyon și Origen. A se vedea Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, coll. *The New American Commentary*, vol. 37, B&H Publishing Group, 2003, p. 392. Cu privire la această dezbatere istorică, Sfântul Teofilact al Bulgariei vine și impregnează elementele unei ultime concepții, spunând că pământul și cerul nou, nu va fi alcătuit dintr-o materie nouă care nu a mai existat până atunci, fiindcă Domnul a creat una singură și bună (*Facerea* 1, 31) din care la timpul potrivit, va înlătura tot ceea ce este nepotrivit. Vezi Ioan Mircea, „Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru”, p. 1013.

¹⁰³² Din grupul celor două cuvinte grecești ale adjectivului „nou” (*neos; kainos*) primul se referă la noutate în relație de interdependență temporală (tânăr; recent), pe când *kainos* înseamnă nou în relație cu tipul, cu forma (proaspăt; neuzat). Noul Testament alege de cele mai multe ori să folosească *kainos* pentru a face referire la „noua Lege” (*Luca* 22, 20); la „noua învățătură a lui Iisus” (*Marcu* 1, 27); la „limbi noi” (*Marcu* 16, 17); la „noua poruncă a lui Iisus” (*Ioan* 13, 34); la „noua făptură în Hristos” (*2Corinteni* 5, 17); la noul nume și la cântarea cea nouă din ceruri (*Apocalipsa* 2, 17; 5, 9); etc. A se vedea Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, p. 221; I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, pp. 805–807; Ioannis Karavidopoulos, *Evangelia după Marcu*, trad. de Sabin Preda, Editura Bizantină, București, p. 385; André Scrima, *Comentariu Integral la Evangelia după Ioan*, trad. de Monica Broșteanu și Anca Manolescu, Humanitas, București, 2008, pp. 202–203; Theodor Zahn, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Werner Scholl, Leipzig, 1918, pp. 261–263; Daniel Mihoc, *Epistolele Apocalipsei. Introducere, traducere și comentariu*, Editura Teofania, Sibiu, 2003, pp. 76–79.

natal (*Fapte* 7, 3), ca suprafață terestră (*Matei* 10, 29¹⁰³³), conform învățaturii eshatologice a Sfântului Petru, va arde sub impulsul focului curățitor, care nu este altceva decât lucrarea Duhului, a Mângâietorului Care va vindeca rănila păcatului prin botezul focului curățitor (*Evrei* 12, 29), după ziua eshatologică a operației cosmice, după ce Hristos va judeca lumea¹⁰³⁴. Cum se va produce exact aceasta nu știm cu exactitate¹⁰³⁵, însă un lucru este sigur, noua creație, nu va fi caracterizată de pecetea prosperității – precum ne sugerează Talmudul¹⁰³⁶ și întreaga lume islamică; ci mai degrabă de o dreptate incoruptibilă, semn al teocrației absolute (*Matei* 5, 6¹⁰³⁷). Scopul acestei conflagrații, plasticizat în versetele 10–13, nu este acela de a distruge universul, ci mai degrabă epurarea lumii păcătoase în care trăim, pentru a înlătura tot ceea ce a devenit stricăcios în creație, punând astfel bazele unei noi ordini¹⁰³⁸. Desigur

¹⁰³³ Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 196.

¹⁰³⁴ Pavel Florenski, *Stălpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, Polirom, Iași, 1999, p. 145.

¹⁰³⁵ Deși grecul Kalomiros spune că în icoana Judecării de Apoi, putem observa un râu de foc care țâșnește spre noi, din tronul lui Hristos, care „curge din Eden ca să ude raiul” (*Facerea* 2, 10), și care nu este altceva decât râul harului lui Dumnezeu, revărsarea iubirii Lui către creațiile Sale. Așadar iubirea este foc, iubirea este izvorul focului (Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, 30. 18). Însă acest foc îi mistuie pe toți care nu sunt foc ei înșiși, dar îi face strălucitori pe cei ce sunt foc în ei înșiși. Conform lui Kalomiros, expresia focului care de fapt este expresia dumnezeirii, definește iubirea lui Dumnezeu care recrează lumea curățind-o de orice păcat, tocmai pentru aceasta, nici desfrânării, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici stricații de tot felul, nici sodomiții, nici hoții, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii (*ICorinteni* 6, 9–10), nu vor putea moșteni acest pământ nou, pentru că nu pot suferi această iubire arzătoare a lui Hristos, și nicidecum nu pot sta în proximitatea ei. A se vedea Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 91–92.

¹⁰³⁶ A. Cohen, *Talmudul*, trad. de C. Litman, Editura Hasefer, București, 2004, pp. 503–504: „Caracteristica principală a paradisului ceresc rezultă din faptul că omul credincios care pe pământ suferă de privațiuni va intra aici în posesia bunului său... Bucuria rezervată pentru cei care merită să fie primiți în grădina Edenului, este reprezentată sub imaginea unui ospăț minunat. Biblia vorbește despre un monstru numit leviatan pe care Dumnezeu l-a omorât și l-a dat de mâncare poporului locuind în pustie (Psalm 74, 14; 104, 20; Isaia 27, 1; Iov 41, 1). Imaginația populară s-a prins de această ființă fabuloasă și a făcut din ea elementul principal al ospățului, pregătit pentru cei drepte... Ca băutură ei, vor avea vin păstrat în stare de struguri încă de la primele șase zile ale creației... În lumea cealaltă, Sfântul Unic (binecuvântat fie El!) va organiza un dans pentru cei drepte din grădina Edenului, El Însuși așezându-Se în mijlocul lor. Desemnându-L cu degetul, fiecare va striga: Iată-L pe Dumnezeul nostru, L-am așteptat și El ne va mântui”.

¹⁰³⁷ Ceslas Spicq, *Les Épitres de Saint Pierre*, coll. *Sources Bibliques*, J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris, 1966, p. 260.

¹⁰³⁸ Corneliu Constantineanu, Marius Ungur, „The New Heavens and New Earth: Explorations in Biblical Eschatology”, în *Plēroma*, nr. 2, 2010, p. 59.

că această recreație trimite către o perspectivă eshatologică¹⁰³⁹, o simplă privire de ansamblu dezvăluie faptul că pe durata epistolei, adjectivul *aionios* (veșnic) completează substantivul *Basileía* (Împărăția), de fapt *aionios* fiind un termen cheie al scripturilor: dovedind eternitatea lui Dumnezeu, și domeniul ei de aplicabilitate, promițând arvuna mântuirii eshatologice, punctând perspectiva veșniciei fără sfârșit¹⁰⁴⁰. Venerabilul Bede, leagă această proiecție de concluzia imediat următoare a textului nostru: „în care viețuiește dreptatea”, aceasta viețuind doar în veșnicia ce ne-așteaptă, pentru că doar acolo, fiecărui luptător al dreptății, i se va dărui coroana neprihănirii veșnice, ca răsplată a efortului depus¹⁰⁴¹.

Expresia κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ („potrivit făgăduinței Lui”) este mobilul celor exprimate mai sus, este ancora cea tare de care se agață toată nădejdea noastră. Acest ἐπάγγελμα¹⁰⁴² este un substantiv folosit doar în această

¹⁰³⁹ Eshaton desemnează un eveniment unic și irepetabil, iar ulterior lui nu mai pot exista evenimente sinonimice, literatura patristică folosește acest termen pentru a exprima sensul de „ultimul din timp”, arătând dimensiunea eshatologică a existenței creației. În Noul Testament, este uzitat pentru a indica timpurile mesianice sau activitatea Bisericii până la sfârșitul veacurilor, sau tocmai pentru a viza cea de-a doua venire a Domnului. A se vedea Paula Bud, „Eshatologie și Apocalipsă în Vechiul Testament”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, nr. 1, 2011, pp. 47–48.

¹⁰⁴⁰ Karin Sonnleitner, *Die Eschatologie des 2 Petrusbriefes*, Dissertation aus Evangelischer Theologie zur Erlangung des Doktorgrades an der Fakultät der Evangelischen Theologie der Universität Wien, Wien, 2008, p. 132.

¹⁰⁴¹ Bede the Venerable, *Commentary on the Seven Catholic Epistles*, trans. by David Hurst, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1985, p. 151.

¹⁰⁴² Acest acuzativ ἐπάγγελμα are aproape același înțeles al lui ἐπαγγελία (în tradiția noastră „evangelhia” sau „vestea bună”), însă fără a-i epuiza sensurile. Are sensul general de „declarație”, precum se poate observa și în scrierile lui Homer, însă în cazul lui Platon, cuvântul (πόλεμον ἐπαγγέλλειν) este folosit pentru a promite război cuiva. În istoria lui Tucidide (V. 47; VII. 17), termenul este folosit atunci când, conducătorii statului se adresează la imperativ către supușii lor, iar în scrierile lui Aeschines, ἐπαγγελία devine termenul tehnic folosit pentru „lege” (în declararea unei plângeri împotriva cuiva) sau pur și simplu pentru a orchestra judecata. Pe lângă aceste succinte exemple, în gândirea elenă, termenul se mai referă și la promisiunile făcute de om către divinitate, însă niciodată invers. În gândirea iudaică, și deci în gândirea Vechiului Testament, termenul nu își găsește locul, acesta nu are rădăcini întinse în istoria poporului iudeu. Termenul de veste bună are conotații strict militare, ebr. *besorâ* întâlnindu-se cel mai frecvent în cărțile regilor, unde semnifică vestea bună a câștigării unei bătălii. Sensul de bază al termenului ebraic *besorâ* este de „veste bună” (2Regi 7, 9; Isaia 41, 27; 52, 7; 60, 6; 61, 1; Naum 1, 15), dar în unele cazuri, poate avea și sens de ironie (2Samuel 18). În câteva ocazii, termenul îmbracă conotații ce exală, precum este cazul bucuriei nedescrise, pe care vestitorii păcii o facilitează (Isaia 52, 7) – aceștia fiind de fapt prefigurarea apostolilor Bisericii, care vor duce cu ei în întreaga lume, vestea cea bună (Evangelhia) a mântuirii. El este articulat de abia în scrierile Sfântului Pavel, care vede

epistolă (x 2) și doar de către Sfântul Petru, așadar o *licență poetică* am putea spune, sau o nuanță a originalității petrino folosind acuzativul¹⁰⁴³, dacă luăm în calcul faptul că, alți autori ai Noului Testament, folosesc fie nominativul ἐπαγγελία (*Fapte* 2, 39; *Romani* 4, 13–14), fie genitivul ἐπαγγελίας (*Fapte* 7, 17; *Romani* 9, 8; *Efesenii* 2, 12; *Evrei* 4, 1). Promisiunea care ni se amintește aici, invocă realitatea cerurilor noi și a pământului nou, bazată pe profețiile lui Isaia (65, 17. 22), care se mai poate regăsi și-n literatura apocaliptică iudaică (*Cartea Jubileelor* 1, 29; *1Enoh* 45, 4–5; *Apocalipsa lui Baruh* 32, 6; *Apocalipsa lui Ilie* 3, 98¹⁰⁴⁴). În toate cele 3 instanțe ale termenului (vv. 4. 9. 13), Sfântul Petru alege să insereze contextul Parusiei, iar promisiunea¹⁰⁴⁵ este cuprinsă în datele istoriei mântuirii (de la facerea cerurilor și a pământului [*Facerea* 1, 1] și până la sfârșitul timpurilor, când Dumnezeu va recapitula creația în Hristos, prin focul curățător¹⁰⁴⁶). Ultima promisiune ne este dată în *Apocalipsa* 21, 1¹⁰⁴⁷, și este una foarte clară: vechiul este îndepărtat prin intervenția lui Dumnezeu, iar noul face parte din planul lui Dumnezeu¹⁰⁴⁸.

Aceasta este în linii mari argumentarea Sfântului Petru ca răspuns acuzelor proorocilor mincinoși care contestau realitatea revenirii Domnului din *2Petru* 3, 3–4 τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων

întreaga istorie a Vechiului Testament de pe punctul de promisiune, iar pe de altă parte, ἐπαγγελία pentru apostolul neamurilor, este un sinonim fidel al lui εὐαγγέλιον transliterarea ebraicului בְּשֵׁרָה (*besorâ* din rădăcina *bsr*) care înseamnă „vești bune”, sau „răspłata pentru veștile bune” (*2Regi* 4, 10; 18, 20). De aceea, intenția Sfântului Petru trebuie înțeleasă în contextul scrierilor Sfântului Pavel (*Romani* 4, 21; *Galateni* 3, 19; *Evrei* 10, 23) din care se inspiră. A se vedea Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, pp. 576–581; Willem A. VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, Paternoster Press, Carlisle, 1996, pp. 775–776.

¹⁰⁴³ Din punct de vedere strict gramatical, tot cu acuzativul mai construiesc și Sfântul Luca (24, 49) sau Sfântul Pavel (*Galateni* 3, 14; *Romani* 4, 16), însă folosind termenul de ἐπαγγελίαν, respectiv εὐαγγέλιον (*Efesenii* 1, 13). Singur Apostolul Ioan, schimbă registrul narativ, lucrând cu verbul (indicativ aorist) ἐπηγγείλατο (*Ioan* 2, 25) pentru a lămurii aceeași realitate.

¹⁰⁴⁴ Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 325.

¹⁰⁴⁵ Această promisiune, ne spune cercetătorul F. Craddock, a ținut în viață de-a lungul istoriei creștinismului, multe dintre Bisericile locale, comunități mici păstorite de oameni mai puțin duhovnicești, înconjurate de violență și de-o foamete adâncă de Hristos. Vezi Fred B. Craddock, *First and Second Peter and Jude*, coll. *Westminster Bible Companion*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995, p. 122.

¹⁰⁴⁶ Simon J. Kistemaker, *Exposition of Peter, and Jude*, p. 339; Matthew Henry, *Comentario de la Biblia. En un Tomo*, Editorial Unilit, Miami, 1999, p. 1024.

¹⁰⁴⁷ Ruth Anne Reese, *2 Peter and Jude*, p. 164.

¹⁰⁴⁸ Paul A. Cedar, *James, 1, 2 Peter, Jude*, coll. *The Preacher's Commentary*, vol. 34, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1984, p. 236.

τῶν ἡμερῶν [ἐν] ἐμπαιγμονῇ ἐμπαίχεται κατὰ τὰς ιδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι καὶ λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἅφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως – „Mai întâi pe aceasta trebuie s-o știți: că-n zilele cele de apoi vor veni cu batjocură batjocoritori care vor trăi după poftele lor și vor zice: Unde este făgăduința venirii Lui? că de când au adormit părinții, toate rămân așa ca de la-nceputul zidirii”. Însăși existența acestor batjocoritori este un semn puternic al apropiatei reveniri în slavă a Mântuitorului, căci aceștia trăind în tot felul de pofte păcătoase (1, 4; 2, 10. 18) atrag mânia Zilei Domnului. Pofa păcătoasă este asociată cu o înțelegere coruptă a lumii, iar comportamentul distructiv al acestora, îi încurajează și pe alții să perpetueze această trăire greșită.

11.3.2 ANALIZA DISCURSULUI RETORIC

Vrem să subliniem faptul că nu întotdeauna argumentarea și dialectica este influențată de tehnica retorică, se prea poate ca uneori, întreaga schemă argumentativă să nu fie retorică deloc (în demonstrația matematică de exemplu, retorica și persuasiunea lipsesc cu desăvârșire). Cercetătorii spun că trebuie să existe o distincție clară între logică și argumentare, se presupune că ar exista câteva elemente retorice involuntare în actul demonstrativ, însă validitatea ipotezei depinde mult de audiență. Ideea de bază a persuasiunii umane este că nu dispunem de un adevăr logic absolut, ci doar de unele sisteme logice diferențiate în interiorul cărora, validitatea poate fi atinsă. Tocmai de aceea, este foarte greu să identifici dacă un text argumentativ, este unul pur logic sau este construit retoric, persuasiv¹⁰⁴⁹. Cazul epistolei 2Petru una argumentativă în esența ei, cadrează perfect acestei dificultăți de interpretare, tocmai de aceea, încercând să elucidăm misterul, ne vom îndrepta cercetarea pe zona analizei comparate, studiind cu acribie stilul literar al scrierii.

Vom analiza în ceea ce urmează, dimensiunea literară a epistolei 2Petru în comparație cu celelalte epistole sobornicești de tipul ei. Spre exemplu, capitolul 2 al epistolei noastre, se aseamănă mult cu epistola lui Iuda, atât stilistic, lingvistic cât și argumentativ retoric. Ambii autori se referă la îngerii căzuți, la Sodoma și Gomora, la Balaam etc. Se folosește aceeași metaforă a norilor purtați de vânt (2Petru 2, 17; Iuda 12) și se trage un semnal de

¹⁰⁴⁹ Lauri Thurén, „Is There Biblical Argumentation?”, în vol. *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts*, (Anders Eriksson et. alii.), Trinity Press International, Harrisburg, 2002, p. 82.

alarmă privitor la apariția profeților mincinoși¹⁰⁵⁰ (*2Petru* 3, 3; *Iuda* 17–18). Prin urmare, există similitudini atât de puternice între cele două epistole, încât poți crede că unul a copiat de la celălalt¹⁰⁵¹. Cu siguranță ambii autori se confruntă cu aceleași probleme, ținând cont de faptul că ambele epistole au fost scrise undeva cam în aceeași perioadă (maxim câțiva ani diferență). Suntem convinși că Apostolul Iuda a avut la îndemână epistola lui Petru (*Iuda* 17–18), și chiar dacă ambii punctează aceleași chestiuni, o fac în mod original, subliniind importante diferențieri¹⁰⁵². Sfântul Iuda se simte nevoit să rescrie epistola lui Petru, într-o variantă mai comprimată, tocmai pentru a facilita limbajul, a limpezi unele metafore obscure și a imprima argumentelor petrine un fundal apocrif, susține cercetătorul D. Wheaton¹⁰⁵³. Ideile aproape identice, construcția cuvintelor și a frazelor, chiar și ordinea evenimentelor, îl determină pe biblistul E. Green¹⁰⁵⁴ să afirme că legătura dintre cele două scrisori, este una cadrată pe filonul literar. Cercetătorul E. Robson în schimb, vine cu o idee nouă, și afirmă dependența ambelor epistole de o sursă comună, cum este cazul evangheliilor după Matei și Luca (*sursa Q*); atât Petru cât și Iuda folosind în textele lor, unul dintre tratatele de marcă care circulau în sânul cercurilor apostolice¹⁰⁵⁵.

În raport cu epistola lui Iuda, *2Petru* păstrează unele specificități: episodul cu Israel în deșert (*Iuda* 5) este narat de Sfântul Petru (*2Petru* 2, 1. 15) în sensul că dușmanii credinței nu vin din interiorul comunității, ci aceștia formează un grup dizident. Ereticii sunt regrupați sub forma paradigmei negative Balaam (tipul corupției și-al parvenirii) în textul petrin (2, 15), iar în cel de la Iuda, aceștia prind contur în imageria Cain și Core (v. 11), tipul insurgenților din poporul lui Dumnezeu. În comparație cu Iuda, *2Petru* nu promovează aluzii sau referiri directe înspre anumite texte apocrife, acestea

¹⁰⁵⁰ Ruth Anne Reese, *2 Peter and Jude*, pp. 13–14.

¹⁰⁵¹ Din totalul celor 25 de versete ale epistolei lui Iuda, cel puțin 19 apar în textul petrin, în totalitate sau în parte, contrastând ușoare diferențieri, cel mult de ordin lexical. Biblistul francez A. Faussett spre exemplu identifică cel puțin 11 locuri comune (*Iuda* 2 – *2 Petru* 1, 2; *Iuda* 4 – *2 Petru* 2, 1; *Iuda* 6 – *2 Petru* 2, 4; *Iuda* 7 – *2 Petru* 2, 6; *Iuda* 8 – *2 Petru* 2, 10; *Iuda* 9 – *2 Petru* 2, 11; *Iuda* 11 – *2 Petru* 2, 15; *Iuda* 12 – *2 Petru* 2, 17; *Iuda* 16 – *2 Petru* 2, 18; *Iuda* 18 – *2 Petru* 3, 3). A se vedea A. R. Faussett, „The Second Epistle General of Peter”, în vol. *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*, (Jamieson, Faussett, Brown, eds.), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 1871, p. 4270.

¹⁰⁵² Rhoderick D. Ice, *The Bible Study New Testament*, vol. 2, p. 451.

¹⁰⁵³ David H. Wheaton, „2 Peter”, în vol. *New Bible Commentary*, (D. A. Carson et.alii.), Intervarsity Press, Illinois, 1994, p. 1387.

¹⁰⁵⁴ E. M. B. Green, *2 Peter Reconsidered*, The Tyndale New Testament Lecture, 1960, p. 11.

¹⁰⁵⁵ E. Iliff Robson, *Studies in the Second Epistle of Peter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1915, p. 52.

nereprezentând pentru autorul nostru o autoritate normativă. Mai mult decât atât, pasajele originale ale epistolei petrine prezintă o teologie mult mai elaborată, evocă problema adversarilor organizați în cercuri ostile, și-a adevărului hristic în plină luptă cu pseudoadevărurile profeților mincinoși¹⁰⁵⁶. Dintre numeroasele relații formale ale celor două epistole, amintim pe scurt:

– 2Petru 1, 2 – Iuda 2: Pe firul salutarilor întâlnim prezența verbului πληθυνθείη deloc neobișnuit în ideea unei binecuvântări inițiale, limbaj împrumutat fără îndoială din corpusul paulin (*Romani* 15, 5; *1Tesaloniceni* 5, 23; *2Timotei* 1, 18¹⁰⁵⁷).

– 2Petru 1, 12 – Iuda 5: Formula identică ὑπομνήσκω introduce intenția autorului într-o anume chestiune ce nu mai suferă amânare.

– 2Petru 2, 4 – Iuda 6: În privința ideii pedepsirii îngerilor care-au păcătuît, ambele texte dezvoltă un vocabular similar, propunând însă perspective diferite. Atât Petru cât și Iuda vorbesc despre culpabilitatea îngerilor păstrați pentru Ziua judecării (εἰς κρίσιν τηρουμένων¹⁰⁵⁸).

– 2Petru 2, 10 – Iuda 8: Ereticii sunt acuzați în ambele texte de καὶ κυριότητος καταφρονούντας („disprețuiesc Domnia Cerească”) și de δόξας οὐ τρέμουνσιν βλασφημοῦντες („nu se cutremură să blasfemieze Slăvile”).

– 2Petru 2, 12 – Iuda 10: Ereticii se regăsesc iarăși în ambele texte, de data aceasta asemănați cu dobitoacele fără minte (ζῴων¹⁰⁵⁹).

– 2Petru 3, 1–2 – Iuda 17: Formula din Iuda – ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν... („iubiților, aduceți-vă aminte de cuvintele pe care vi le-au spus...”) se regăsește și în Petru îmbrăcând timide nuanțări: „cuvintele cele mai înainte grăite” nu sunt de către apostoli, ci de către sfinții profeți. Însă în ambele texte, anamneza invocată este rechemată sub stindardul adevărului¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁶ Eric Fuchs, Pierre Reymond, *La Deuxième Épître de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude*, pp. 23–24.

¹⁰⁵⁷ Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, p. 483.

¹⁰⁵⁸ În accepțiunea iudaică, conceptul de κρίσιν îl prezintă pe Dumnezeu ca Judecător absolut, Care condamnă răul și răsplătește binele, Care menține intactă Legea. Judecata individuală are acoperire pentru păcatele individuale, dar din moment ce aceasta nu funcționează de fiecare dată, se așteaptă o judecată viitoare a păcătoșilor, care va aduce izbăvirea pentru Israel. A se vedea Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume*, p. 471.

¹⁰⁵⁹ Ζῷον în limbajul biblic este folosit pentru a descrie orice ființă animalică vie (*Apocalipsa* 4, 6) ba chiar și pentru bestii (*Iuda* 10). Atât de mult au decăzut în înșelare ereticii Bisericii, încât pentru apostolul nostru, profeții mincinoși și-au pierdut orice instinct uman.

¹⁰⁶⁰ Eric Fuchs, Pierre Reymond, *La Deuxième Épître de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude*, p. 22.

– *2Petru* 3, 3 – *Iuda* 18: Atât pentru Apostolul Iuda cât și pentru Apostolul Petru, apariția batjocoritorilor semnifică semnul sfârșitului lumii¹⁰⁶¹. Conform textului acestuia, batjocoritorii sunt profețiți către sfârșitul veacurilor, însă conform versetului următor, ei și-au făcut deja apariția înșelând pe cei lesne încrezători¹⁰⁶². Cert este din ambele texte că batjocoritorii (ἐμπαίκτης, ου, ο¹⁰⁶³) își vor demara escrocheriile pe fondul întârzierii Parusiei.

Conform materialului analizat, putem afirma ipoteza conform căreia, Sfântul Iuda împrumută idei semnificative din epistola lui Petru, pentru a-și argumenta poziția celui care văzând pericolul cum pândește, sună din trâmbița primită de la Dumnezeu, pentru a da semnale deslușite turmei încredințate spre păstorie (*Iezechiel* 33, 3–4). Luptându-se cu aceleași probleme, Sfântul Iuda se folosește de epistola Sfântului Petru, pe care o adaptează nevoilor comunității sale, împrumuturile fiind doar de natură formală. Așadar o interdependență. Putem observa însă și o structură relativ identică între cele două epistole, începând cu configurația salutarilor, continuând cu intenția autorului de a-și anunța gândirea teologică cu privire la pulsul comunității, și sfârșind cu portretizarea profeților mincinoși, militând către trezvie duhovnicească (către vigilență). Împrumuturile între autorii noutestamentari¹⁰⁶⁴ era un lucru obișnuit, ne spune biblistul român N. Crîngașu¹⁰⁶⁵ – Sfântul Luca a folosit o serie de izvoare pentru a-și redacta evanghelia (*Luca* 1, 1–3), Sfântul Petru în prima sa epistolă împrumută din Sfântul Iacob – tocmai de aceea nu trebuie să ne contrarieze faptul că Apostolul Iuda împrumută din *2Petru*.

De asemenea, există diferențe stilistice și lingvistice chiar și între cele două epistole petrine. Cea mai mare diferență constă în vocabular, conform analizei specialiștilor, *1Petru* are aproximativ 316 cuvinte ce nu se găsesc în *2Petru*, în timp ce ultima epistolă conține în jur de 231 cuvinte ce nu se

¹⁰⁶¹ Termeni cosmologici ca: „lumea”, „cerurile”, „apa”, „izbăvire”, „destin”; se bucură de-o amplă proeminență. A se vedea pentru dezvoltarea topicului Andrew Chester, Ralph P. Martin, „The Theology of the Letters of James, Peter and Jude”, în vol. *New Testament Theology*, (James D. G. Dunn, ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 135.

¹⁰⁶² Horst Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 444.

¹⁰⁶³ De subliniat faptul că autorii dublează substantivul masculin: ἐμπαίκτηι cu același substantiv, însă de data aceasta în dativ: ἐμπαίγμωνῃ tocmai pentru a întări cu o nuanță în plus iminentul pericol.

¹⁰⁶⁴ Nu doar între autorii Noului Testament, spre exemplu Sfântul Pavel descrie realitatea baptismala din *1Corinteni* 6, 11 împrumutând terminologia religiilor de mistere. A se vedea See Daniel von Allmen, *La Famille de Dieu. La Symbolique Familiale dans le Paulinisme*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1981, p. 167.

¹⁰⁶⁵ Nicolae Crîngașu, *A doua epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru: Introducere, Comentariu și Teologia Epistolei*, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, p. 91.

regăsesc în prima epistolă¹⁰⁶⁶. Lexicul epistolei *2Petru* spre exemplu, este unul original, mult mai rafinat decât al epistolei *1Petru* deosebindu-se mult de celelalte scrieri noutestamentare. Din cele aproximativ 400 de cuvinte în limba greacă a epistolei, 60 dintre ele, sunt *hapax* (adică ele sunt unice, se află doar în această epistolă și nicăieri altundeva în Noul Testament), ceea ce înseamnă un procentaj de 15% de cuvinte nemaiîntâlnite pentru un autor biblic. Astfel că, preferința stilistică a scribului Sfântului Petru, este pentru un limbaj grandios, elevat întreținut de multe exprimări originale – pe care eu le-aș numi exprimări retorice, căci în majoritatea lor sunt metafore, care asigură o calitate persuasivă evidentă. În sprijinul acestei ipoteze, aduc în discuție și influența gândirii greco-romane amprentată peste epistola noastră, regăsită în unele exprimări ca: moartea ca ieșire din trupul uman (1, 14–15); identificarea iadului cu tartarul (2, 4) și referirea critică la mituri și basme¹⁰⁶⁷ (1, 16). O altă dovadă a impactului elenistic asupra epistolei, este textul din 1, 20a οὗτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι – „în primul rând înțelegeți aceasta” – care este o convenție a epistolografiei elenistice, folosită pentru actul dezvăluirii. În general, această tehnică retorică apare în Noul Testament, spun specialiștii, conform următoarei scheme: ținta directă (*thélō*), un verb noetic la infinitiv, persoana destinată și informația¹⁰⁶⁸.

Trebuie spus că există și similarități între cele două epistole petrine. Ambele scrieri folosesc termenul *aretē* „virtute” cu referință specială la Dumnezeu (*1Petru* 2, 9; *2Petru* 1, 3); sintagma *stíloi kai mōmoi* „pată și cusur” apare în ambele epistole (*1Petru* 1, 19; *2Petru* 2, 13); ambele scrieri fac referință la profeții Vechiului Testament; ambele scrieri fac referință la potopul lui Noe; ambele epistole se referă la Parusie; ambele epistole folosesc cuvântul *anastrophē* „conduită, stil de viață”. Stilul exuberant și solemn al epistolei *2Petru* denotă o grijă aparte față de arta ornamentării discursului cu cele mai atente cuvinte. Cicero vorbind în termenii ornamentării retorice, spunea că retorul e bine să folosească termeni rari doar ocazional, mai degrabă metafore și expresii tropice generale (*De or.* 3.153–155). Cu siguranță se regăsesc acestea în *2Petru* căci conform cercetărilor, epistola cuprinde aproximativ 26 de metafore și un bagaj semnificativ de tropi: hiperbole, metonimii,

¹⁰⁶⁶ A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Hodder&Stoughton, 1914, pp. 125–126.

¹⁰⁶⁷ Nicolae Crîngașu, *A doua epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru: Introducere, Comentariu și Teologia Epistolei*, pp. 85–86.

¹⁰⁶⁸ Stanley E. Porter, Andrew W. Pitts, „τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι in 2 Peter 1:20 and Hellenistic Epistolary Convention”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 127, no. 1, 2008, p. 166.

sinecdote, onomatopee etc. Toate acestea dovedesc faptul că intenția din spatele acestei scrieri epistolare, a fost aceea de a se transmite oral, de a fi auzită de o întreagă comunitate mărturisitoare, nicidecum doar pentru a fi citită de fiecare în parte. Este fără îndoială, datorită stilului ei îngrijit retoric, pe care l-am expus succint, o epistolă orală. Pericopele cele mai rafinate din punct de vedere retoric, care însumează elemente tropice de înaltă calitate sunt *2Petru* 1, 19–20: „Și cuvântul profetic îl avem mai întărit, la care voi bine faceți că luați aminte ca la o făclie ce strălucește-n loc întunecos până când se va lumina de ziuă și luceafărul va răsări în inimile voastre. Dar mai-nainte de toate, voi pe aceasta s-o știți: nici o profeție a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia” și *2Petru* 3, 1–4a:

„Iubiților, aceasta este acum a doua epistolă pe care v-o scriu; în amândouă vă trezesc în amintire judecata limpede, ca să vă aduceți aminte de cuvintele cele mai-nainte grăite de sfinții profeți și de porunca Domnului și Mântuitorului, dată prin apostolii voștri. Mai întâi pe aceasta trebuie s-o știți: că-n zilele cele de apoi vor veni cu batjocură batjocoritori care vor trăi după poftele lor și vor zice: Unde este făgăduința venirii Lui?¹⁰⁶⁹”.

Stilul îngrijit și sensibilitatea retorică a scrierii, îl prezintă pe scribul Apostolului Petru, o persoană cu cunoștințe literare avansate, un scriitor ce caută la fiecare pas, cuvinte și sensuri noi, ce scapă clișeeilor¹⁰⁷⁰.

Preocuparea criticismului retoric față de epistola *2Petru* este de dată relativ recentă, cercetătorii în domeniu semnând doar câteva contribuții palide¹⁰⁷¹.

¹⁰⁶⁹ Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter*, IVP Academic, Downers Grove, 2007, p. 273.

¹⁰⁷⁰ Lauri Thurén, „Style Never Goes out of Fashion: 2 Peter Re-Evaluated”, în vol. *Rhetoric, Scripture and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*, (S. E. Porter, T. H. Olbricht eds.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996, pp. 340–342.

¹⁰⁷¹ Duane F. Watson, „The Epistolary Rhetoric of 1 Peter, 2 Peter, and Jude”, în vol. *Reading 1–2 Peter and Jude: A Resource for Students*, (Eric F. Mason, Troy W. Martin eds.), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2014, pp. 47–62; George Gotsis, Stavros A. Drakopoulos, „The economics of the early Christian rhetoric: The case of the second petrine Epistle of the New Testament”, în *History of Economic Ideas*, vol. 19, no. 1, 2011, pp. 17–54; Stanley E. Porter, Andrew W. Pitts, „τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι in 2 Peter 1:20 and Hellenistic Epistolary Convention”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 127, no. 1, 2008, pp. 165–171; Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter*, IVP Academic, Downers Grove, 2007; David Edward Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2003, pp. 353–354; Terrance D. Callan, „The Style of the Second Letter of Peter”, în *Biblica*, no. 2, 2003, 202–224; Lauri Thurén, „Style Never Goes out of Fashion: 2 Peter Re-Evaluated”, în vol. *Rhetoric, Scripture and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*, (S. E. Porter, T. H. Olbricht eds.), Sheffield Academic Press,

Dintre toate acestea, semnificativă este intervenția biblistului T. Callan, care vorbește despre intențiile retorice ale Sfântului Petru din cadrul celei de a doua sa epistolă. În primul rând, utilizarea unui stil elevat, denotă faptul că autorul dorește să transmită învățături prețioase. În al doilea rând, scrierea pretențioasă caută să ajungă la inima ascultătorului, folosindu-se de emoțiile acestuia, nu cu scopul de a informa cu privire la cele deja știute, ci de a inocula anumite reacții prin discursuri epideictice. În al treilea rând, retorul dorește să-i convingă pe ascultători, ca aceștia să-și continue lupta cea duhovnicească până la capăt, vigilenți fiind în fața oricăror ispite¹⁰⁷². Cercetări mai noi arată că argumentarea discursului petrin, se face pe trei nivele de intensitate: importanța credincioșiei față de doctrina tradițională și învățătura apostolică primară; răsplata viitoare ce-i așteaptă doar pe adevărații credincioși și costul eshatologic al defecțiunilor, care își vor primi cu toții osânda. Acest model discursiv este văzut ca o platformă tripartită unde strategia persuasivă țintește modelarea decizională umană. Chiar dacă retorica epistolei este epideictică, adică deloc persuasivă, totuși la nivel de raționament, ascultătorii sunt îndemnați să se delimiteze de caracterul îndoielnic al celui ce a defectat, spun cercetătorii greci G. Gotsis și S. Drakopoulos¹⁰⁷³.

S-a afirmat greșit de unii bibliști că în *2Petru* 3, 1 Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν, ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τῇ εἰλικρινῇ διάνοιαν – „...în amândouă vă trezesc în amintire judecata limpede...”, este vorba despre un discurs anamnestic. Însă noi știm că retorica epideictică a acestei epistole, nu are de-a face cu anamneza, ea nu reclamă acțiuni din trecut, ci se concentrează pe acțiunile din prezentul vorbirii – de aceea în *2Petru* 2 accentul cade pe profeții mincinoși din prezentul epistolei și pe prezentul răspuns din partea comunității, oferit elucubrațiilor acestora¹⁰⁷⁴. Dincolo de faptul că este greu să ne decidem dacă discursul epistolei este testamentar, narativ sau exortativ, putem cu certitudine spune că acest tip enigmatic de discurs petrin, nu urmărește să convingă audiența să-și schimbe poziția, căci se afirmă limpede că aceasta este înrădăcinată într-un adevăr (1, 12), ci pur și simplu să se statornicească în opiniile și-n compor-

Sheffield, 1996, pp. 329–347; Jerome H. Neyrey, *2 Peter, Jude*, coll. *Anchor Bible Commentary*, vol. 37C, Doubleday, New York, 1993, pp. 23–29; Duane F. Watson, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, Scholars Press, Atlanta, 1988.

¹⁰⁷² Terrance D. Callan, „The Style of the Second Letter of Peter”, pp. 223–224.

¹⁰⁷³ George Gotsis, Stavros A. Drakopoulos, „The economics of the early Christian rhetoric: The case of the second petrine Epistle of the New Testament”, în *History of Economic Ideas*, vol. 19, no. 1, 2011, pp. 40–42.

¹⁰⁷⁴ Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter*, p. 275.

tamentul lor (1, 15: „*Dar mă voi strădui ca și după ieșirea mea să fiți în stare ca-n orice clipă să vă amintiți de aceste lucruri*”). Aceasta este esența discursului epistolei *2Petru* – autorul nu-și propune să determine un nou punct de vedere, la care audiența să adere imediat, ci structura epideictică retorică a mesajului, este clară, creștinii trebuie doar să rămână creștini în continuare. Pe baza acestei concluzii, biblistul B. Whiterington¹⁰⁷⁵ oferă următoarea structură retorică a epistolei:

Pre-script epistolar (1, 1–2)

Exordium, cu pericopa 1, 5–7 fiind un catalog autoinclus al virtuților (1, 3–11)

Mărturie testamentară (1, 12–21)

O retorică a învinuirii cu tratarea viciilor (2, 1–22)

Anamneză eshatologică (3, 1–13)

Peroratio (3, 14–18a)

Doxologie concluzivă (3, 18b)

Cercetătorul D. Watson, oferă o structură retorică asemănătoare celei de mai sus, însă mult mai detaliată, în care propune textul din 1, 1–2 ca fiind o salutare și o binecuvântare adresate convențional recipienților; se continuă cu elemente împrumutate din literatura testamentară a epocii, unde primul element discursiv este o repetiție omiletică a valorilor creștine tradiționale (1, 3–11) iar cel de-al doilea element, este format din anunțul intempestiv al morții iminente a oratorului (1, 12–15) cu ajutorul genului retoric antic al dezvăluirilor: „*Doresc ca voi să știți aceasta*”; corpusul principal al epistolei (1, 16–3, 13) vorbește despre apariția proorocilor mincinoși, care își propun modernizarea Tradiției, perspective aspru amendate de Apostolul Petru; iar formula de încheiere (3, 14–18a), este amprentată de vocativul ἀγαπητοί „iubiților”, de o formulă ce îndeamnă spre responsabilizare (3, 14) și de o doxologie ce servește drept postscript (3, 18b). Practic, pericopa 3, 14–18 formează încheierea acestei epistole, și se comportă după paradigma retoricii greco-romane a lui *peroratio* – adică recapitulează punctele principale argumentate în partea de *probatio* a epistolei, căutând să interfereze cu emoțiile cititorilor, ca astfel aceștia să răspundă într-un mod dorit de expeditorul epistolei¹⁰⁷⁶.

Concluziv, putem spune că paternitatea epistolei *2Petru* a fost amplu dezbătută, cercetătorii fie negând, fie afirmând autenticitatea ei, contribuția

¹⁰⁷⁵ Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter*, p. 276.

¹⁰⁷⁶ Duane F. Watson, „The Epistolary Rhetoric of 1 Peter, 2 Peter, and Jude”, pp. 56–59.

noastră în acest sens a fost de a recunoaște paternitatea petrină, oferind câteva piste de cercetare în plus față de obișnuitele argumente tradiționale. În textul din 1, 4 este foarte interesant de subliniat rolul gramatical al lui γένηθε care este un verb conjunctiv aorist, acesta arătând o posibilă acțiune, contemplată ca realizabilă. Astfel actul sinergetic este intuit de la sine: efortul credinciosului în colaborare cu harul lui Dumnezeu, îi oferă cadrele necesare transformării lui interioare, îndumnezeirii lui. Din păcate, unele traduceri moderne, dar și edițiile scripturistice românești, pierd din vedere această dimensiune a îndumnezeirii, prin omiterea conjunctivului – cel care singur inoculează perspectiva unei posibile deveniri lăsând totul la libera alegere a subiectului. Mulți dintre profeții mincinoși apăruiți în sânul comunității, negau perspectiva venirii Domnului, tocmai de aceea Sfântul Petru reia ideea asigurându-i pe credincioși de iminența celei de a doua veniri a lui Hristos, vorbind în acest context despre ideea de „ceruri noi” și „pământ nou” în care viețuiește (locuiește) dreptatea, folosindu-se de retorică. Discursul retoric petrin este arborat într-o cheie eshatologică, realitățile despre care el amintește, și pe care noi le așteptăm empatici, dezvăluiesc o nouă percepție, una net transcendentă. Cerurile și pământul de acum sunt încă sub blestemul păcatului datorită greșelii lui Adam, de aceea retorica petrină, anunță un nou început, dincolo de orice proiecție imaginativ umană, unde Dumnezeu Însuși va viețui (κατοικεῖ) cu sfinții Săi într-o neprihănire. Marșând pe ideea lui *theosis* vom spune că această stare de îndumnezeire prin harul lui Dumnezeu, poate deveni o pregustare a ceea ce va fi în Împărăția lui Dumnezeu, stările noastre de extaz, de evadări în transcendent, doar acolo își vor cunoaște *antitipul*. Pe relația dintre *deja* dar *nu încă*, măsura îndumnezeirii noastre este într-o continuă creștere, nu pentru toți la fel, unii devin în viața aceasta *typos* a sfinților lui Dumnezeu ce-L slăvesc acolo Sus, însă cei mai mulți dintre noi vor cunoaște această măsură abia după Parusie. Epistola Sfântului Petru însă, prin atenta inserare a acestor două versete (1, 4 respectiv 3, 13), ne lasă să pregustăm, să anticipăm un crâmpel din slava care încă nu ni s-a descoperit deplin, deși încă nu suntem cu siguranță convinși dacă într-adevăr aceasta a fost intenția autorului.

Pentru toată această argumentare, Apostolul Petru prin secretarul său Silvanus, se folosește și de retorică. Dovedind un stil bine îngrijit, epistola este mai degrabă epideictică retorică, căci nu își propune persuadarea publicului țintă spre a demara noi acțiuni, ci dorește să-i încurajeze pe creștinii de pretutindeni, să rămână statornici în credință, apelând la preceptele valorilor creștine tradiționale. Așadar, un apel la rezistență, la statornicie și nu la risipire întru acțiuni hazardate.

Capitolul XII

Pathos-ul și hristocentricitatea cuvântărilor apostolice, cheia unei predici reușite

12.1 PATHOS-UL VERBAL: EMOȚII ȘI TRĂIRI REPREZENTATE

Actul omiletic are la bază o relație interumană de tip monolog, centralizată în arealul psiho-discursiv ce găzduiește raportul empatic dintre predicator și ascultătorii săi. La nivelul acesta se derulează procese comunicative indirecte care scapă intuițiilor teoretice (percepția la nivelul emoțional a persoanei predicatorului entuziast, comportamentul nonverbal din timpul predicii atât a predicatorului cât și a receptorilor săi, dispoziția față de mesajul predicatorului¹⁰⁷⁷ etc). Cu ajutorul comunicării nonverbale reușim să transmitem o serie de informații și stări emoționale, întărim cele afirmate sau pur și simplu trădăm un comportament¹⁰⁷⁸. În registrul discursului oral, zona mimico-gestuală suplinește fără nici urmă de pretenții o funcție la fel de importantă ca verbalitatea, și tot ea definind cu probitate autenticitatea predicatorului. Putem minți cu buzele, dar este infinit mai dificil să reușim aceasta cu întregul corp, de aceea când ascultătorii vor observa o discrepanță uriașă între cele pe care le rostim și implicarea noastră emoțională, vor fi mereu tentați să rămână rezervați, clasificând la nivelul atitudinii lor, mesajele noastre ca fiind drept mesaje nonverbale anacronice sau neconcordante¹⁰⁷⁹. De fapt această reacție din partea publicului, spune cercetătoarea K. Jokinen¹⁰⁸⁰, este cel mai natural *feedback*, venit să-l atenționeze pe vorbitor

¹⁰⁷⁷ Marius Daniel Ciobotă, „Pathos și Personalitate în Discursul Omiletic”, în *Studii Teologice*, nr. 1, 2014, p. 238.

¹⁰⁷⁸ Ioan Toader, *Retorica amvonului*, p. 137.

¹⁰⁷⁹ Allan Pease, *Limbajul trupului. Cum pot fi citite gândurile altora din gesturile lor*, trad. de Alexandru Szabo, Editura Polimark, București, 2002, pp. 27–29.

¹⁰⁸⁰ Kristiina Jokinen, „Pointing Gestures and Synchronous Communication Management”, în vol. *Development of Multimodal Interfaces: Active Listening and Synchrony*, (Anna Esposito, Nick Campbell, Anton Nijholt eds.), Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, 2010, p. 34.

despre irascibilitatea produsă. El are în schimb și un rol pozitiv, deoarece îl determină pe vorbitor să își ajusteze comportamentul comunicativ, proces ce cuprinde o activitate de constatare sau diagnoză corelată cu obiectivul comunicării. De fapt se desfășoară trei subprocese: informarea sursei cu privire la receptor, evaluarea care trebuie să fie calitativă și retroacțiunea în funcție de informația de retur recepționată¹⁰⁸¹. Orice predicator sincer cu el însuși, va trebui să recunoască faptul că eșecul omiletic i se datorează lui din varii motive, fie a gestionat greșit partea de *inventio* sau *captatio benevolentiae*, fie așteptările publicului au fost mult prea mari, de unde și accentuarea minusurilor și reticența asimilării mesajului nonverbal¹⁰⁸². O altă greșeală ar mai putea fi și stilistica deficitară a predicii, folosirea prea deasă a termenilor tehnici cu care majoritatea ascultătorilor nu sunt obișnuiți, sau apelul prea des la stereotipuri verbale; toate acestea, pot contribui la ratarea actului omiletic¹⁰⁸³. De asemenea, nici apelul cu prea multă obstinație la multele citări savante din marii filozofi ai lumii, sau prea multa uzanță a tehnicilor retorice ce par să înfrumusețeze predica, nu sunt indicate. Părintele S. Caplat, într-un studiu dedicat formei predicii Sfântului Ioan Gură de Aur, atrăgea atenția asupra atitudinii omiletice a marelui predicator antiohian: dacă la începutul activității sale predicatoriale, își împestrița stilul cu diverse dictonuri luate din filozofii păgâni ai vremii și din poezii greci, cu timpul el se lipsește de aceste artificii tehnice dar și de majoritatea legilor canonice oratorice ale timpului său, căci înțelesese că nu își poate susține învățăturile creștine cu ajutorul părerilor filozofilor păgâni în fața credincioșilor săi, ci doar cu aprofundarea adevărului Sfintelor Scripturi¹⁰⁸⁴.

Însă dacă inima predicatorului se lasă mișcată, poate la rândul ei să stârnească trăire în rândul celor ce ascultă, dar dacă ea rămâne rece îi va determina și pe ascultători să devină indiferenți față de Cuvântul evangheliei¹⁰⁸⁵. Dacă predicatorul înțelege că el trebuie în primul rând să placă lui

¹⁰⁸¹ Marius Daniel Ciobotă, *Discursul Omiletic din perspectiva Științelor Comunicării*, Editura Universitară, București, 2012, pp. 41–42.

¹⁰⁸² Monica J. Harris, Robert Rosenthal, „No more Teacher's dirty looks: Effects of Teacher Nonverbal Behavior on student outcomes”, în vol. *Applications of Nonverbal Communication*, (Ronald E. Riggio, Robert S. Feldman eds.), Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah/London, 2005, p. 159.

¹⁰⁸³ Richard L. Eslinger, *Pitfalls in Preaching*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 5.

¹⁰⁸⁴ Simion S. Caplat, „Problema Formei în Predica Sfântului Ioan Gură de Aur”, în vol. *Sfântul Ioan Gură de Aur – mare misionar al Bisericii*, volumul I: Păstorul de suflete și exegeza Ortodoxiei, (Mihai Hau ed.), Editura Basilica, București, 2015, pp. 193–194.

¹⁰⁸⁵ Ioan Toader, *Retorica amvonului*, p. 86.

Dumnezeu și să predice ca și cum îngerii ar fi de față să-l asculte, atunci cu siguranța inima sa va începe să vibreze. Fiindcă Dumnezeu Cel Atotputernic îi va spune ce anume să predice prin inspirația Sfântului Duh, dar și cum să facă aceasta, de aceea predicatorul nu are voie să rostească de la el nici un cuvânt, ci doar pe cele inspirate de către Duhul Sfânt¹⁰⁸⁶.

Stilul predicatorial împrumută mult din autoritatea celui care îl întreabă, iar această abilitate de a pune viața sa afectivă în slujba predicării, îl transformă într-un mărturisitor patetic, ce încearcă să obțină consensul afectiv al celorlalți. Un astfel de model hristic și apostolic de propovăduire, îi va ajuta pe ascultători să depășească dimensiunea pur rațională a cuvântării, și să se cufunde o dată cu emițătorul în propriile lor trăiri, aspirații și experiențe duhovnicești. *Pathos*-ul unei cuvântări omiletice urmărește să stimuleze pasionalitatea ascultătorilor, fiind deci un mediu de exercitare persuasivă, purtând după cum am spus, pecetea stării de spirit a predicatorului¹⁰⁸⁷. Cuvântarea patetică mai poate servi și altui scop. Ascultătorii s-ar putea să nu prea înțeleagă unele noțiuni teologice, fiindcă nu dețin *background*-ul necesar, de aceea o cuvântare patetică ce nu face altceva decât să repovestească cu alte cuvinte și cu o altă tonalitate și gestică cele anterior afirmate, va reuși în cele din urmă, să capteze atât atenția cât și funcția euristică a credincioșilor¹⁰⁸⁸.

De exemplu, predica Sfântului Apostol Pavel din Troa care s-a prelungit până spre miezul nopții (*Faptele Apostolilor* 20, 7–8), a fost cu siguranță o cuvântare despre mântuirea adusă prin Iisus Hristos, cu *pathos* și trăire sfântă, fiindcă altfel, nimeni nu l-ar fi ascultat atât de mult timp. Vedem în acest text o descriere sumară a caracterului nocturn al cultului creștin, unde membrii Bisericii prelungeau *Ziua Domnului*, ziua a șaptea, până în zorii zilei următoare cu propriul lor Cult creștin¹⁰⁸⁹. Locul de întâlnire era cu siguranță vreo casă particulară a vreunui membru înstărit al Bisericii¹⁰⁹⁰, căci expresia din v. 8: ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναὶ ἐν τῷ ὑπερώῳ οὗ ἡμεν συνηγμένοι – *Iar în camera de deasupra unde eram noi adunați, erau aprinse multe sfeșnice [traducere proprie]*, doar astfel se poate interpreta. În această seară de duminică,

¹⁰⁸⁶ Jay E. Adams, „Theology of Powerful Preaching: Nine beliefs at the heart of biblical preaching”, în vol. *The Art & Craft of Biblical Preaching*, (Haddon Robinson, Craig Brian Larson eds.), Zondervan, Grand Rapids, ³1984, p. 33.

¹⁰⁸⁷ Marius Daniel Ciobotă, „Pathos și Personalitate în Discursul Omiletic”, pp. 245–247.

¹⁰⁸⁸ Haddon Robinson, *Expository Preaching: Principles & practice*, Inter-Varsity Press, Leicester, ²2001, pp. 141–142.

¹⁰⁸⁹ Ioan Bizău, *Experiența Liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2012, p. 279.

¹⁰⁹⁰ John MacArthur, *Comentariul Biblic MacArthur: Noul Testament*, p. 405.

înainte de împărtășirea credincioșilor¹⁰⁹¹ (συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον) s-a derulat propovăduirea Cuvântului evangheliei pentru întărirea credinței comunității creștine din Troa¹⁰⁹². Acest ritual cultic de propovăduire a evangheliei, de către întâistătătorul comunității respective, înaintea împărtășirii credincioșilor, s-a păstrat mult timp în Biserica creștină¹⁰⁹³.

Datorită *pathos*-ului cuvântării, Apostolul Pavel a depășit cu mult miezul nopții, ceea ce face ca această predică să fie una neobișnuită, fiindcă ea se rostește înaintea euharistiei (v. 7) dar se continuă sub formă de conversație încă cu mult după împărtășirea comunității (v. 11). Agapele frățești ale Bisericii primare, erau fără îndoială amprentate de trăiri religioase, în mijlocul cărora cuvântările duhovnicești sau părtașiile frățești nu se mai opreau, ele dețineau un caracter solemn fiindcă aici se continuau, într-o măsură mai destinsă, învățăturile și rugăciunile din programul de Cult¹⁰⁹⁴. Orice alt fel de discuții sau preocupări lumești nu își aveau locul, de aceea înțelegem prin cuvintele Sfântului Luca din v. 11: τε ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν („Și după ce *a cuvântat* din destul până în zori, a plecat”), că apostolul Pavel și-a continuat *pathos*-ul verbal, mult timp după ce adunarea sacramentală a luat sfârșit. Că nu este vorba despre o vorbărie oarecare la agapă, ni se sugerează prin însăși folosirea verbului aorist ὁμιλήσας care înseamnă „a convorbi, a fi în relație”¹⁰⁹⁵ [de comuniune evanghelică].

În general emoțiilor li se recunoaște eficiența, însă atenționează profesoara R. Zafiu¹⁰⁹⁶, că sunt tot mai acuzate de manipulare. Lexicul emoțional suferă tot mai acut un anumit proces de uzură, se convenționalizează fiindcă enunțurile emoționale sunt mai ambigue, deoarece nararea unei emoții presupune empatia, care nu întotdeauna polifonează. Tocmai de aceea este nevoie de un așa numit *ethos pozitiv* din partea predicatorului, care să poată garanta cooperarea și solidaritatea între cei doi poli ai comunicării

¹⁰⁹¹ Jaroslav Pelikan, *Acts*, coll. *Brazos Theological Commentary on the Bible*, Brazos Press, Grand Rapids, 2005, p. 217: „Expresia Sfântului Pavel *Biserica din casa sa* (1Corinteni 16, 19) sugerează faptul că există un contrast evident între participarea la Templu a creștinilor iudei și frângerea pâinii în casele lor ca și creștini, deoarece denumirea tehnică de *Biserica din casa sa*, va fi tot mai des menționată pentru a exprima activitățile de Cult”.

¹⁰⁹² Heinz-Werner Neudorfer, *Faptele Apostolilor*, pp. 452–453.

¹⁰⁹³ Justin, *Apologie pour les chrétiens*, coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 507, pp. 163–164.

¹⁰⁹⁴ David G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, pp. 557–558.

¹⁰⁹⁵ F. Wilbur Gingrich, Frederick W. Danker, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, University of Chicago Press, Chicago, London, 1979, p. 138.

¹⁰⁹⁶ Rodica Zafiu, „Ethos, pathos și logos în textul predicii”, în vol. *Text și discurs religios. Lucrările Conferinței Naționale*, ediția a II-a, (Alexandru Gafton, Sorin Guia, Ioan Milică eds.), Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2010, pp. 31–32.

(emițătorul și receptorii¹⁰⁹⁷). Percepția predicatorului de către publicul țintă formează ceea ce retorica modernă numește „*ethos*-ul persuasiv”, sau virtuțile harismatice ale vorbitorului, ceea ce asigură o creditare constantă din partea ascultătorilor pe tot parcursul predicii. Această influență extraverbală a predicatorului poate întruni trei stagii: unul inițial, adică calitățile anterior recunoscute de public; unul derivat ce presupune o atitudine versatilă din partea publicului pe durata predicării și unul final ce înglobează primele două stagii¹⁰⁹⁸. Tot părintele M. Ciobotă ajunge la concluzia că interacțiunea directă dintre predicator și credincioșii din Biserică, pune în lucrare energii personale profunde specifice universului omiletic, toate definite de disponibilitatea comunicativă a persoanelor implicate, dar și modalitățile stilistice și gestuale ale unei astfel de suduri sufletești¹⁰⁹⁹.

12.2 *PATHOS* ȘI HRISTOCENTRICITATE ÎN PREDICA APOSTOLICĂ

Cu siguranță *pathos*-ul omiletic, sfinții apostoli l-au moștenit de la Mântuitorul Iisus Hristos, despre Care se spunea că ascultătorii „*erau uimiți de învățătura Lui, căci El îi învăța pe ei ca Cel ce are putere, iar nu în felul cărturarilor*” (Marcu 1, 22). Din perspectiva Evanghelistului Marcu, propovăduirea Mântuitorului Hristos, spre deosebire de alții, este una cu autoritate¹¹⁰⁰. Noutatea propovăduirii Sale era dată de însăși situația în cauză, de timpurile mesianice care se deschisera odată cu Întruparea, dând naștere unei noi vârste a maturității umane, vârsta împlinirilor eshatologice. De aceea afirmă cercetătorul J. Delorme¹¹⁰¹ că autoritatea lui Iisus era conferită nu doar de către Tatăl Său ci și de receptarea Sa din partea maselor. Același

¹⁰⁹⁷ Garofița Dincă, „Éthos et pathos dans le discours homilétique roumain”, în vol. *Text și discurs religios. Lucrările Conferinței Naționale*, ediția a VI-a, (Alexandru Gafton, Sorin Guia, Ioan Milică eds.), Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2014, p. 171.

¹⁰⁹⁸ Marius Daniel Ciobotă, „Affective Valencies of the Homiletic Discourse”, în vol. *Text și discurs religios. Lucrările Conferinței Naționale*, ediția a VI-a, p. 163.

¹⁰⁹⁹ Marius Daniel Ciobotă, „Pathos și Personalitate în Discursul Omiletic”, pp. 254–255.

¹¹⁰⁰ În marea trimitere mateiană, observăm că Mântuitorul îi investește pe ucenici cu aceeași autoritate de a propovădui evanghelia cu care Hristos Însuși a fost investit de către Tatăl. În acest context Evanghelistul Matei folosește termenul de ἐξουσία (28, 18), care se traduce prin „autoritate, putere absolută”, iar acest substantiv nu este întâmplător, el dorește să transmită idea potrivit căreia, misiunea de a propovădui evanghelia, pornește de sub auspiciile conceptului de autoritate, fiindcă fără această investire divină, nu există nici predicator dar nici ucenic. A se vedea Stelian Tofană, „Centralitatea Evangheliei lui Iisus Hristos în viața lumii – o perspectivă biblică”, în vol. *Credință și Mărturisire: Istorie și Actualitate*, (Valer Bel, Cristian Sonea, Grigore-Dinu Moș eds.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, p. 29.

¹¹⁰¹ Jean Delorme, „Prises de parole et parler vrai dans un récit de Marc (1, 21–28)”, în

lucru îl observăm și la Rusalii, când apostolii primesc harisma Duhului Sfânt, autoritatea de a vorbi în limbi, spre a facilita mesajul evangheliei tuturor neamurilor, iar Petru printr-o cuvântare înflăcărată, sau am spune noi, plină de *pathos*, a reușit să convertească la creștinism mii de oameni. Sfântul Luca folosește pentru a descrie acțiunea omiletică a lui Petru, verbul aorist ἐπαίρω [τὴν φωνήν – „vocea, glasul”] (*Fapte* 2, 14), care se poate traduce prin „înalță, plină de forță, patetică”, după cum este cazul și în (*1Timotei* 2, 8) unde Apostolul Pavel îi îndeamnă pe creștini să înalțe mâini curate în rugăciuni stăruitoare, sau (*Luca* 11, 27) unde ni se prezintă o femeie din popor care cu empatie și cu forță în glas Îl binecuvânta pe Hristos dar și pe Mama Sa¹¹⁰².

Această primă cuvântare creștină postpaschală a Sfântului Petru, este una particulară și plină de solemnitate. Verbul folosit (ἀπεφθέγγατο – „a anunța, a declara cu voce puternică”) vine să sublinieze faptul că limba și cuvintele folosite sunt rodul Cincizecimii, a pogorării Duhului Sfânt. Verbul acesta este folosit în Septuaginta (LXX) pentru a descrie inspirația pnevmatologică a profeților, limba îngerilor sau cuvântările oracolare¹¹⁰³. Îl vedem tot pe Sfântul Apostol Petru în *2Petru* 1, 16–18 amintindu-și despre sublimul munte al Schimbării la Față unde a privit cu ochii săi transfigurați dumnezeirea lui Iisus, iar aici mărturisește cu *pathos* și emoție în fața tuturor creștinilor¹¹⁰⁴, că propovăduirea sa are la bază mărturia martorului ocular al evenimentelor hristice. În același registru se înscrie și mărturia Apostolului Ioan când la fel de patetic istorisește despre faptele lui Iisus la care el a asistat direct (*IIoan* 1, 1–4). Despre Cuvântul lui Dumnezeu, mărturisește Apostolul Ioan că L-a auzit și văzut cu ochii săi: *ho heōrakamen tois ophthalmois hēmōn*, o expresie

vol. *Ouvrir les écritures: Mélanges offerts à Paul Beauchamp*, (Pietro Bovati, Roland Meynet eds.), Editions du Cerf, Paris, 1995, pp. 184–185.

¹¹⁰² Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (nota 10278).

¹¹⁰³ Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament*, vol. Va, Labor et Fides, Genève, 2007, p. 87.

¹¹⁰⁴ Unii cercetători propun o altă variantă: tocmai aceste texte de la 1, 16–18 și 3, 4–13 dovedesc faptul că epistola nu este una sobornicească, ci a fost destinată unui corp restrâns de credincioși, unul enigmatic, imposibil de identificat. Teoria este gratuită, fiindcă încă din prologul epistolei, chiar dacă exprimarea este puțin ambiguă (τοῖς ἰσοτίμοις ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν – „către cei care au primit o credință la fel de prețioasă ca a noastră prin dreptatea Dumnezeului...”), se vede că scrierea este destinată tuturor creștinilor care au primit în inimile lor credința în Iisus Hristos Mântuitorul. Pentru mai multe detalii legate de aceste teorii moderne a se vedea Jeremy Duff, „2 Peter”, în vol. *The Oxford Bible Commentary*, (John Barton, John Muddiman, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 1271; Heiko Krimmer, Martin Holland, *Epistolele lui Petru*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2003, pp. 164–165.

unică în Noul Testament, prin care ni se spune cu alte cuvinte că autorul care ne vorbește despre mântuirea în Iisus Hristos, este unul dintre puținii martori oculari încă în viață. O altă expresie unică în cuprinsul Noului Testament este și aceasta: *hai cheires hēmōn epsēlaphēsan* (măinile noastre L-au atins) din v. 1, unde verbul „a atinge” (*psēlaphaō*) se mai întâlnește în doar trei fraze (*Luca* 24, 39; *Faptele Apostolilor* 17, 27; *Evrei* 12, 18) unde de fiecare dată exprimă o atingere fizică¹¹⁰⁵. Deci Sfântul Ioan a atins fizic, cu mâinile lui, Cuvântul Întrupat al lui Dumnezeu.

Sfântul Apostol Pavel vorbește cu deosebită empatie despre tema noii creații în Hristos, unde „făptura cea nouă” sau „omul duhovnicesc” este creștinul care trăiește cucernic în Hristos. *Pathos*-ul acestor cuvântări inspirate de Bunul Dumnezeu, în forma epistolară în care ni s-au păstrat nouă în cuprinsul Noului Testament, ne dezvăluie un apostol înaintat duhovnicește, care a devenit el întâi un om duhovnicesc în care ispita trupului a fost răstignită (*Galateni* 2, 20), și abia apoi a ajuns să-i povățuiască duhovnicește și pe ceilalți. În textul din *2Corinteni* 5, 17 Sfântul Apostol Pavel, alege să folosească conjuncția subordonată ὥστε¹¹⁰⁶ („astfel că”) în prologul argumentației sale despre făptura cea nouă în Hristos, tocmai pentru a sintetiza ceea ce spusese anterior (vv. 14–15). Astfel că statutul de creștini răscumpărați în Hristos este dat de moartea și Învierea Lui, un exercițiu mistic la care suntem și noi chemați. Cele două verbe care compun acest verset (παρῆλθεν – γέγονεν: „au trecut – s-au înnoit”) au o construcție gramaticală genuină. Primul verb este la aorist indicând o singură acțiune completă, sfârșitul felului trecut de viețuire al persoanei care este acum în Hristos; iar cel de al doilea verb care este la indicativ perfect, implică o acțiune trecută dar care încă mai are efect. Însumate, ele subliniază centralitatea eshatologică a Mântuitorului Hristos, fiindcă doar în El cele învechite se sfârșesc lăsând loc nașterii noii creații. Iar procesul acesta fiind unul de natură soteriologică, Iisus Hristos Cel răstignit și Înviat este calea mântuirii universale, ființa noii creații¹¹⁰⁷. Formula următoare ἐν Χριστῷ („în Hristos”) nu este neapărat o referință mistică cât una eshatologică, o apartenență la Hristos prin intermediul credinței, a credin-

¹¹⁰⁵ Colin G. Kruse, *The Letters of John*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, (D. A. Carson ed.), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, pp. 52–53.

¹¹⁰⁶ Această conjuncție este adesea folosită de Apostolul Pavel cu scopul de a introduce o concluzie sau o deducție sau chiar rezumatul unei idei în discuție. A se vedea Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1996, p. 673.

¹¹⁰⁷ Paul Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1997, p. 465.

ciosului înviat din moartea păcatelor, eliberat de sub tirania veacului acestuia în vederea celui care urmează să vină. Acest transfer poate fi înțeles ca fiind un nou act creator, o imagine familiară iudaismului acelor vremuri, Pavel împrumutând perspectiva religioasă ce duce de la crearea lumii la desăvârșirea ei¹¹⁰⁸. Tema „noii creații” își are rădăcinile în mesajul profetic al Vechiului Testament (*Isaia* 43, 18–19; 65, 17; 66, 22), însă va cunoaște unele dezvoltări ideatice în teologia paulină, unde adjectivul *καὶνός* („nou”), poate include întreg cosmosul. Pe alocuri va suferi și unele modificări în circuitul iudaic (în documentele de la Qumran IQS 4.25 respectiv IQH 13.11 se face referire la o reînnoire atât cosmică cât și antropologică¹¹⁰⁹). Din moment ce se vorbește despre o nouă făptură, este imediat implicată și o nouă creație, pentru Sfântul Pavel, creația este solidară cu omul (*Romani* 8, 18–25) iar omul însuși este o nouă creație în Hristos (*1Corinteni* 15, 54–58). Iisus Hristos este prima roadă a acestei noi creații, de aceea totul depinde de comuniunea cu Hristos, în logica aceasta se înscrie și formula paulină ἐν Χριστῷ („în Hristos¹¹¹⁰”). A fi în comuniune cu Hristos (*1Tesaloniceni* 2, 14; *Galateni* 1, 22; *1Corinteni* 1, 4) sau a fi „în Domnul” (*1Tesaloniceni* 5, 12; *Galateni* 5, 10; *2Corinteni* 2, 12), este consecința imediată a Sfântului Botez (*Galateni* 3, 27), astfel încât credinciosul este parte a Bisericii care este de fapt „Trupul mistic al lui Hristos¹¹¹¹” (*1Corinteni* 12, 12–31; *Romani* 12, 4–8; *Coloseni* 1, 18; *Efesenii* 1, 23 etc.). Înnoirea omului intră în strânsă legătură cu comuniunea întru Hristos, chiar dacă încă întreaga creație nu a fost recapitulată pe deplin, credinciosul în Hristos face parte din această creație înnoită, el este rodul unei înnoiri cosmice care va veni. Textele din *Efesenii* 2, 15 și 4, 24 care vorbesc de asemenea despre o „nouă umanitate” (*kainos anthrōpos*), sunt de mare folos pentru a pătrunde întru această teologie paulină a înnoirii omului plină de o deosebită empatie, din moment ce și ele descriu făptura umană reînnoită în Hristos¹¹¹².

Expresia ὅτε ἐχῆτε ἐν τούτοις – *când trăiați în ele* din *Coloseni* 3, 5–9 se referă la natura tuturor viciilor pe care creștinii le practicau înainte de a muri față de lumea păcătoasă. Schimbarea timpului acțiunii este evidentă,

¹¹⁰⁸ C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, Adam & Charles Black, London, 1976, p. 173.

¹¹⁰⁹ Margaret E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, pp. 420–421.

¹¹¹⁰ Maurice Carrez, *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament*, vol. VIII, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 149.

¹¹¹¹ James M. Scott, *2 Corinthians*, coll. *New International Biblical Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1998, p. 135.

¹¹¹² Frank J. Matera, *II Corinthians: A Commentary*, coll. *The New Testament Library*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2003, p. 137.

παραπατήσατέ – *ați umblat*, din versetul 7 este la timpul aorist fiindcă determină un singur act, iar ἀπόθεσθε – *puneți*, din versetul 8 este la imperativ deoarece exprimă continuitatea, necesitatea sfințeniei permanente. Diferența de sens poate fi mai bine înțeleasă dacă vom compara cu textul din *Galateni* 5, 25 unde se spune: Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν („*Dacă trăim cu Duhul, cu Duhul să și umblăm*”). Adverbul νυνὶ – *acum* și conjuncția δὲ – însă în contrast cu adverbul ποτε – *când* [*trăiați*], are rolul de a întări comparația lor cu lumea păgână din care au făcut parte împreună cu faptele lor rușinoase, dar de care acum s-au rupt, făcând astfel parte din trupul cel tainic al lui Hristos, adjectivul τὰ πάντα – *toți*, subliniind întregul registru aparținător lumii vechi¹¹¹³. Adverbul νυνὶ anunță și trecerea fundamentală către o nouă viață morală, iar această metaforă a lepădării (ἀπόθεσθε) care nu întâmplător este un imperativ, era imaginea cea mai naturală (*Faptele Apostolilor* 7, 58; *Coloseni* 2, 15; 3, 9). Frecvența cu care această metaforă este folosită în secțiunile parenetice ale Noului Testament, poate sugera o reminență a catehezei Bisericii primare, o învățătură larg răspândită, cu toate că forma la imperativ apare doar în acest text colosean¹¹¹⁴.

Nevoia lepădării faptelor rușinoase este întărită de această nouă perspectivă paulină (μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους – *nu vă mințiți unii pe alții* [*Coloseni* 3, 9]) care nu se regăsește cuplată de catalogul viciilor mai sus enunțate, arătând prin interdicția aceasta, nevoia stringentă a extirpării acestui flagel din comunitatea coloseană. În textul geamăn din *Efesenii* 4, 25 Sfântul Pavel amendează iarăși patima minciunii, într-un context în care se vorbește din nou despre nevoia dezbrăcării de omul cel vechi cu poftele lui, iar din moment ce evanghelia este identificată cu adevărul (1, 5), este posibil ca interdicția minciunii să fie contrabalansarea lucrării propovăduitorilor mincinoși¹¹¹⁵. După unii bibliști, imaginea aceasta a dezbrăcării sau a lepădării ar putea fi împrumutată din ritualul Sfântului Botez, în urma căruia candidații se dezbrăcau de hainele cele vechi și îmbrăcau haine noi (dezbrăcarea de umanitatea cea veche și coruptibilă și îmbrăcarea întru noua umanitate cea răscumpărată prin moartea și Învierea lui Hristos, sunt participii la

¹¹¹³ T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1968, pp. 282–283.

¹¹¹⁴ James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 218.

¹¹¹⁵ Douglas J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, (kindle edition), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2008, p. 257.

timpul aorist în greacă, ceea ce dovedește unicitatea și irepetabilitatea lor¹¹¹⁶). Expresia ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ – *din moment ce v-ați lepădat de omul cel vechi cu faptele lui* (Coloseni 3, 9), aparține aceluiași palier al noii creații caracterizată de lepădarea omului cel vechi împreună cu toate patimile sale (2Corinteni 5, 17; Galateni 6, 15). În pasajul paralel din Efeseni 4, 24 Apostolul Pavel vorbește despre καινὸν ἄνθρωπον – *omul cel nou*, adjectiv ce vizează calitatea acțiunii convertirii și nu originea ei (pentru care s-ar fi folosit cuvântul grecesc *neos*¹¹¹⁷).

Exemplele pot continua, însă deocamdată ne vom opri aici. În urma acestei brevilocvente cercetări, am putut observa că discursul apostolic are la baza lui Persoana lui Hristos și mântuirea realizată prin El, despre care oratorii vorbeau cu deosebit *pathos* – rod al trăirilor lor mistice de zi cu zi.

¹¹¹⁶ N. T. Wright, *Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale New Testament Commentaries, vol. 12, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1986, p. 139.

¹¹¹⁷ Markus Barth, Helmut Blanke, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1994, p. 410.

Concluzii

Cercetarea de față a avut ca program de lucru identificarea structurilor retorice și omiletice din propovăduirea apostolică, selecționând câteva texte mai de seamă ale Noului Testament, pentru a limita cercetarea sub forma acestui volum incipient. Teza pe care am susținut-o, a încercat să dovedească faptul că în epistolele Noului Testament, în cartea *Faptele Apostolilor* dar și în *Evangheliile după Luca* și *Ioan* se ascunde cel puțin o cuvântare omiletică, cu structuri retorice bine definite, pe care autorul a rostit-o probabil la Cultul creștin, sau în călătoriile lui misionare și pe care o inserează într-o formă mult rezumată în evanghelia sa, cu un scop bine definit. Ținând cont de această dimensiune omiletică a cărților Noului Testament, exegetul și omiletul de astăzi, va reuși să pătrundă și mai adânc în profunzimea și în subtilitatea învățăturilor Sfintelor Scripturi. Deoarece un text care a fost omiletic la origine, nu se poate interpreta corect decât ținând cont și de regulile clasice ale artei retorice, tocmai pentru a-i desface și mai bine nuanțele.

Primul capitol a încercat să sintetizeze câteva trăsături retorice ale discursului apostolic, subliniind în linii mari aceste preocupări oratorice. Sfinții Apostoli, fiind convinși că principala lor sarcină misionară a fost propovăduirea evangheliei la toate neamurile, pentru a facilita mesajul creștin, au încercat să țină cont și de unele exigențe minimale ale discursurilor publice, pe care au trebuit să le susțină în fața unui public păgân. Așa se face că în cuvântarea din Areopag, Apostolul Pavel nu își începe întâmplător predica, ci cu ajutorul unui important detaliu oratoric, și anume printr-un *captatio benevolentiae*: „Bărbați Atenieni, văd din toate că sunteți foarte religioși” (*Fapte* 17, 22). Prin această tehnică retorică obligatorie, reușește să le capteze atenția încă din introducere, recurgând la un gest laudativ la adresa religiozității lor. Metodele de convingere din manualele de retorică clasică, erau bine cunoscute în vremea Apostolului Pavel, și nu era nevoie de o instruire oficială în arta retoricii pentru a face uz de ele. Fiecare tip de discurs putea consta din patru elemente: *exordium* (introducere), *narratio* (prezentarea faptelor), *probatio* (argumentarea), *peroratio* (concluzia). Intenția introducerii și a

concluziei era de a influența publicul prin câștigarea interesului și a bunăvoînței acestuia și de a concluziona prin recapitularea argumentelor, încheind cu un apel. Cuprinsul discursului căuta să soluționeze cazul. Însă predica sfinților apostoli, după cum reiese din cercetarea noastră, este eminamente un act liturgic, sacramental și soteriologic, ea nu este un act izolat de cultul divin de închinare, așa a fost ea încă de la începuturi. Însă în același timp, ea este un act sinergic, preotul rostește predica, însă învățătura nu-i aparține, ea este a lui Hristos (2Corinteni 4, 5), slujitorul săvârșește astfel o împreună lucrare, rostind și din propria lui trăire și experiență duhovnicească.

În al doilea capitol am încercat să supun atenției o teză deloc dezbătută în teologia biblică românească, și anume perspectiva potrivit căreia, episodul Schimbării la Față din Evanghelia după Sfântul Luca, ar putea fi construit pe-o structură omiletică, probabil o predică a Sfântului Luca, susținută cu o ocazie anume în fața creștinilor, despre tema dumnezeirii lui Iisus Hristos. Materialul acesta lucanic, poate la fel de bine fi privit ca fiind elaborarea unei predici expozitive, una care sub inspirația Sfântului Duh expune o învățătură teologică prin organizarea acesteia în jurul unei idei omiletice. Ideea esențială pe care Evanghelistul Luca dorește să o sublinieze este mesianitatea lui Iisus Hristos, Care Își dezvăluie slava divină pe muntele Tabor. Din acest punct de vedere, v. 29: „Și a fost că pe când Se ruga, înfățișarea feței Sale a devenit alta și îmbrăcămintea Lui albă, strălucind”, devine ideea de bază în jurul căreia, Luca își construiește această pericopă, care poate fi la fel de bine înțeleasă ca fiind o predică expozitivă, a cărei nucleu este descoperirea dumnezeirii lui Hristos Domnul. La fel de bine putem observa că această pericopă lucanică, este un segment individual aparte, care din punct de vedere al structurii sale, pare să întrerupă curgerea narativă a evangheliei, constituindu-se într-o formă chiastică pură de tipul: A – B – C – **D** – C¹ – B¹ – A¹ unde mesajul forte al textului este cel din mijloc, adică **punctul D** („care arătându-se întru slavă, vorbeau despre sfârșitul Său pe care avea să-l împlinească în Ierusalim”). Punctul forte al Schimbării la Față din această variantă omiletică lucanică, observăm că este tocmai lucrarea mântuirii noastre: Patimile, Moartea și Învierea Domnului. Potrivit acestui model de predică lucanică, scopul imediat al evenimentului Schimbării la Față, a fost înștiințarea și totodată pregătirea ucenicilor (reprezențați de Petru, Iacob și Ioan) în vederea Pătimirii, Morții și Învierii lui Iisus Hristos. A fost nevoie de această dezvăluire a dumnezeirii lui Iisus, pentru ca aceștia să poată fi convinși că Iisus Hristos nu este un simplu om, și că jertfa Sa care va urma, nu este o simplă jertfă umană, ci este sacrificiul răscumpărării noastre. Structura acestei cuvântări lucane, poartă pecetea genului iudaic expozitiv: paralelismul

concentric. Câteva elemente constitutive, desigur, se pot identifica: 1. Un exordiu de circumstanță care motivează cuvântarea adică urcarea pe munte a lui Hristos alături de cei mai apropiați trei apostoli; 2. O trimitere către un capitol important al spiritualității creștine și anume rugăciunea, în timpul căreia, ne spune doar Sfântul Luca, Iisus Se schimbă la Față; 3. Împrejurările în care apar cei doi mari profeți ai Legii; 4. Discuția solemnă dintre aceștia și Iisus Hristos cu privire la imediata apropiere a Răstignirii; 5. Glasul cel din Ceruri, Care atestă autoritatea și mesianitatea lui Iisus; 6. Concluzie ce include păstrarea tainei îndumnezeirii noastre după modelul lui Hristos până când conștiințele ucenicilor vor fi îndeajuns de maturizate ca să poată primi această unică demnitate (2Petru 1, 4).

Al treilea capitol se ocupă cu narațiunea Ungerii din Betania, în formă ioanină, care credem noi, este o pericopă omiletică, unde punctul maxim de persuasiune, se dezvăluie sub forma unui îndemn indirect la copierea paradigmei Mariei, sora Martei și a lui Lazăr. Putem spune că Evanghelistul Ioan ne oferă o interpretare unică și deosebită a ungerii lui Iisus de către Maria, sora Martei, în Betania, în timpul unei cine la care se celebra învierea lui Lazăr. Dacă abordăm acest text ca o narațiune ioaneică distinctivă, rezultă în mod rezonabil faptul că îndoita acțiune a Mariei, ungerea picioarelor lui Iisus cu o cantitate copioasă de untdelemn, ca după aceea să-l ștergă cu părul capului ei, este un gest profetic, care prezice îngroparea Domnului și Învierea Lui fără a cunoaște stricăciune. Influența omiletică exercitată, este mare: în actul predicării evangheliei, se va introduce și acest detaliu, care va inocula în mintea ascultătorilor, disponibilitatea la smerenie și slujire totală a nevoilor semenilor lor. De aceea, gestul ungerii Trupului Domnului Iisus Hristos, devine nu doar un semn al iubirii ci și un semn profetic. Introducerea gestului ei profetic de către Evanghelistul Ioan în propria sa evanghelie, poartă o amprentă retorică, căci el încearcă să-și persuadeze auditoriul cu privire la faptul că dragostea Mariei trebuie copiată în viața fiecăruia, făcând din această ucenică fidelă a Domnului, un exemplu demn de urmat. Episodul Betania, conform textului din *Marcu* 14, 9 este de fapt o omilie a Bisericii primare, care cu siguranță că s-a vestit în toată lumea în cadrul campaniilor misionare de evanghelizare. Cu ajutorul acestei omilii narative, se persuadea publicul țintă cu privire la necesitatea dobândirii unui devotament total în urmarea lui Hristos.

Al patrulea capitol se ocupă cu analizarea predicii Sfântului Apostol Petru de la Ierusalim, prima cuvântare postpascală în urma căreia ia ființă Biserica creștină prin botezarea a cel puțin trei mii de convertiți. Cuvântarea Apostolului Petru, este alcătuită din patru mari părți: a) prima parte (2, 14b

– 21) este interpretarea evenimentului Cincizecimii cu ajutorul profeției lui Ioil (3, 1–5); b) a doua parte (2, 22–28) prezintă mărturia despre Iisus și Învierea Sa întemeiată pe *Psalmul* 15, 8–11; c) a treia parte (2, 29–36) însușește mărturia despre Înviere și demonstrarea cu ajutorul *Psalmului* 109, 1 că Mântuitorul Înviat S-a înălțat și a revărsat din Duhul Sfânt peste întreg pământul; d) a patra parte (2, 38–41) este invitația la pocăință. Întâlnim în primul rând un *exordium de circumstanță* care are rolul de a motiva cuvântarea, și anume vv. 14–15: „Atunci Petru s-a sculat în picioare cu cei unsprezece, a ridicat glasul, și le-a zis: Bărbați Iudei și voi toți cei care locuiți în Ierusalim, să știți lucrul acesta, și ascultați cuvintele mele! Oamenii aceștia nu sunt beți, cum vă închipuiți voi, căci nu este decât al treilea ceas din zi”. Sfântul Petru este pus în situația de a contra-argumenta malițioasa remarcă cu privire la sfinții apostoli, aceea că ei ar fi beți în mijlocul zilei, de unde și nemaiobișnuita lor cuvântare. Urmează mai apoi referința vechitestamentară pe baza căreia Petru își argumentează poziția, și care nu este altceva decât o tehnică de interpretare *midrașică* a Scripturii. Astfel el se folosește de un text din profetul Ioil (3, 1–5) pentru a explica auditoriului contextul în care se regăsesc. Se continuă discursul invocându-se *slujirea publică a Mântuitorului* dar și *împrejurările ostile ale morții Lui*, unde se va accentua vinovăția clasei iudaice conducătoare, în stabilirea verdictului spre moarte a lui Iisus Hristos. Sfântul Petru urmărește în acest punct al predicii sale, inventarierea tuturor minunilor săvârșite de Iisus, trecându-le pe toate sub puterea Dumnezeuului Cel-Viu, Unicul izvor al acțiunilor taumaturgice ale Mântuitorului. Urmează *proclamarea solemnă a Învierii Sale și însemnătatea ei* pe filonul martorului ocular: mai întâi apostolii ca martori ai Învierii și Înălțării Domnului (*Fapte* 2, 32) iar mai apoi toți ucenicii Săi care l-au recunoscut Înviat din morți. Omilia se încheie printr-o concluzie logică ce are rostul de-a anunța iertarea păcatelor pentru cei care vor primi mesajul izbăvirii.

Al cincilea capitol este dedicat temei supunerii față de autoritățile civile, după paradigma lui *Romani* 13, 1–7. Relația dintre autoritatea civilă și cea religioasă trebuie să se desfășoare în termeni de colaborare în sincron, pentru susținerea cadrului legislativ necesar periplului de dobândire a sfințeniei, nicidecum în termeni de subordonare reciprocă sau în cei de scoatere a Bisericii în zona ilicită, conform paradigmei totalitare. Observăm că atât gândirea paulină cât și cea petrină, sunt total detașate de contextul acestei lumi, și de toate preocupările ei, pentru că *kerygma* apostolică susținea iminența revenirii Domnului Iisus (*Romani* 13, 11–14; *2Petru* 3, 11–13). Într-un astfel de context, nu se cuvine să trăim decât în pace cu toată lumea, chiar și cu politicul corupt, cu atât mai mult cu cât cetățenia noastră nu aparține

Statului din care facem parte, ci cetățenia noastră este în ceruri (*Filipeni* 3, 20). Pentru aceasta, virtuțile creștine sunt prin natura lor, temeieri ale ordinii sociale, ele transformând în profunzime evanghelică însăși structurile sociale și politice – nu legea naturală cu derivatele ei seculare și antihristice, propusă de către sociologul Thomas Hobbes și filozofii ateï. Acesta este de fapt și modelul propus de Sfinții Părinți pe scurt. Pericopa din *Romani* 13, 1–7 este cel mai elocvent exemplu din Biblie, cu privire la necesitatea creștinilor de a se supune autorităților politice, însă în spatele acestei persuasiunii pauline reușite, stă o retorică bine aleasă. Retorica supunerii pauline, este definită persuasiv de alegerea unui verb destul de exponențial, este vorba de verbul grecesc *hypotassō* din 13, 1 care se repetă și în 13, 5. Verbul acesta nu este ales întâmplător, el nu înseamnă obediență oarbă, ci supunere condiționată. Iar condiția este ca autoritatea împuternicită de Dumnezeu, să respecte ordinea stabilită prin Legea divină, în caz contrar, când autoritatea se revoltă împotriva lui Dumnezeu, creștinul este dezlegat de necesitatea supunerii. Fiindcă supunerea față de un guvern anticreștin, este sinonimă cu abjurarea credinței însăși. Adresarea la persoana a doua singular, făcând apel la un interlocutor imaginar în 13, 3–4 și la o întrebare retorică în 13, 3 sunt tehnici retorice familiare *diatribei*. Datorită specificității lor, aceste versete retorice, punctează țelul imediat al perorației: plătirea fără întârziere a taxelor imperiale. Se pare că avem de-a face cu elementele argumentative ale unei retorici creștine primare, similitudinile fiind bine cunoscute (*Romani* 13, 1–7; *1Timotei* 2, 1–4; *Tit* 3, 1–3; *1Petru* 2, 13–17), ele conturându-se sub forma următoarelor topice: supunerea față de autoritățile civile; argumentația supunerii este religioasă; rolul autorităților este de a recompensa respectiv de a pedepsi; contrastul dintre o conduită bună sau rea; datoria de a onora autoritățile păgâne.

Al șaselea capitol analizează retorica recluziunii incestuosului din Biserica corinteană, un prim incident de imoralitate sexuală de proporții care necesita o rezolvare stringentă (*1Corinteni* 5, 1–5). Din punct de vedere moral, Corintul era unul dintre cele mai luxurioase cetăți ale Imperiului Roman, reușind prin lascivitatea de care dădea dovadă, să se prezinte drept centrul supremei imoralități. Pentru această problemă fără precedent pe tărâm creștin, Apostolul Pavel propune drept corectiv moral, eliminarea păcătosului din Biserică, pentru ca această suferință a obnubilării, să-i aducă meritata îndreptare prin pocăință. Incestuosul devenind în felul acesta, receptacol al comuniunii și libertății ce se oferă prin Duhul Sfânt. Acest aspect practic îl avea în vedere Sfântul Pavel când formulează sentința, și nu întâmplător alege să folosească aoristul conjunctiv, care așa precum am arătat, el desemnează o posibilă realizare, deci totul depinde de sincera alegere a

penitentului. Deznodământul este lăsat în suspensie, nu știm cu siguranță dacă desfrânatul se va curăți de patima sa la capătul acestui sinuos proces, cât despre mântuirea sa, nu putem crede altceva decât că ea „*va fi ca prin foc*” (1Corinteni 3, 15). În prima unitate retorică tematică (5, 1–2), exprimarea apostolului la adresa corintenilor că „*sunteți încrezuți*” (πεφυσιωμένοι) însoțită de întrebarea retorică „în loc să jeliți?” (μᾶλλον ἐπενθήσατε); se pliază foarte bine pe ideea existenței unei imoralități sexuale prezente în mijlocul lor, de care și păgânii se înfloară. Apostolul rămâne siderat de această stare de lucruri, deoarece imoralitatea și lascivitatea din interiorul comunității mărturisitoare, îi separă pe aceștia de sfințenia lui Dumnezeu. Pentru el, aceasta era o chestiune de viață și de moarte, deoarece membrii Bisericii din Corint, fac parte dintr-o comunitate răscumpărată în Hristos. Comportamentul acestora întru toate, trebuie să reflecte statutul lor privilegiat duhovnicește, de oameni născuți de sus (Ioan 3, 5). Tolerarea incestuosului ar fi periclitat serios întreaga slujbă de predicare a apostolului și de asemenea, ar fi știrbit serios din autoritatea lui. Retorica Sfântului Pavel, atenționează asupra faptului că există riscul regresului duhovnicesc sinonim cu întoarcerea la vechiul mod păgân de viețuire, dacă nu se vor lua măsuri imediate. În cea de-a doua unitate retorică tematică (5, 3–5) porunca disocierii de tânărul imoral, este statuată în termeni corporatiști – adunați împreună cu duhul Sfântului Pavel, întru puterea Domnului Iisus, ei judecă împreună cazul, rostind sentința îndepărtării în acord cu intenția lui Dumnezeu deja exprimată (5, 3–4). Ei trebuie să-l predea pe inculpat sub jurisdicția lui Satana, pentru ca astfel, prin suferința lui trupească, să poată nădăjdui în propria sa mântuire la Parusie. Țelul urmărit indirect de apostol și de comunitatea sa, este pocăința finală a incestuosului, pe baza căreia să poată fi miluit în *Ziua Domnului*. Nu este exclusă de asemenea, nici posibilitatea reprimirii acestuia în sânul Bisericii, după ce dovada unei pocăințe autentice este satisfăcută. Putem spune că exegeza noastră pe 1Corinteni 5, 1–5 a urmărit îndeaproape pe lângă desfacerea nuanțelor textului paulin, identificarea mecanismelor care duc către sclavia păcatului și către afundarea totală sau parțială a omului în mocirla patimilor de tot felul. În delicata problemă a incestuosului, am reperat porunca implacabilă a Sfântului Pavel, construită retoric, cât și importanța ei duhovnicească. Comunitatea ar fi trebuit fără menajamente să-l excludă pe păcătos din sânul ei, însă corintenii s-au dovedit neglijenți, ba chiar indiferenți față de o problemă atât de scandaloașă.

Al șaptelea capitol, poartă și el o notă de originalitate fiindcă ne-am propus să îl cercetăm din punctul de vedere al unei creații independente, cu un puternic accent retoric și persuasiv (1Corinteni 13). Structura literară și

retorică a imnului este dată tocmai de particularitățile lui stilistice: *figuri stilistice de cuvinte* (Hiperbola, Metafora, Personificarea) și *figuri stilistice retorice* (Antiteza, Litota, Repetiția, Preterițiunea). Acestea sunt principalele figuri de stil retorice, ale acestui sublim imn al dragostei, cu ajutorul cărora Sfântul Pavel punctează adevărata problemă a Bisericii din Corint, dincolo de disensiunile dintre ei, de moralitatea lor precară, de dezordinea celebrărilor cultice – și anume lipsa dragostei care este cea mai importantă harismă, cea care este cu mult deasupra vorbirii în limbi sau a profețiilor, pe scara valorilor creștine. Scopul acestei structuri retorice și poetice a imnului iubirii, este de a corija atitudinea corintenilor cu privire la întrebuițarea haris-melor în Biserică. Potrivit viziunii imnului, nu neapărat darul glosolaliei sau al profeției oferă măsura adevăratului creștin după Chipul și Asemănarea lui Iisus Hristos, ci harisma dragostei (13, 13) pe care trebuie cu toții să o dorim și să o punem în practică. Demonstrând că harisma vorbirii în limbi și a profeției, au fost date pentru a întări credința, ele devenind de prisos odată cu răspândirea creștinismului, Pavel arată că prin intermediul dragos-tei, cunoașterea Dumnezeuului nostru nu va mai fi mărginită, ci descoperită ca unor oameni maturi, capabili să pătrundă tainele lui Dumnezeu.

Capitolul al VIII-lea, se preocupă de analizarea în detaliu a retoricii episto-lei către Galateni a marelui Pavel. Părerile specialiștilor cu privire la încad-rarea retorică a epistolei sunt împărțite. De asemenea, structura retorică a epistolei către Galateni, potrivit categorialului greco-roman antic, ridică și ea numeroase debateri academice, cercetătorii propunând varii modele. Cu privire la funcția literară a epistolei, biblistul H. D. Betz, pionier în domeniul criticismului retoric biblic, păstrând doar interpretarea juridică a epistolei, spune că ea este o scriere apologetică, în care destinatarii sunt martorii unui proces, la care Pavel își prezintă pledoaria în fața oponentilor săi. Forma aceasta a epistolei este cea necesară, căci ea ține locul martorilor apărării, prin aceasta Apostolul Pavel nemaifiind silit de împrejurări să se reîntoarcă în Galata. Nu este aceasta evident cea mai bună soluție la problema dată, din moment ce însuși autorul recunoaște dezavantajul unui text scris, ce nu poate încapsula modulațiile vocale și gesticulația necesare unui vorbitor în public (4, 18–20). Am observat că această propunere a biblistului german H. Betz, conform căreia epistola către *Galateni* este o retorică judiciară, a fost taxată de majoritatea specialiștilor – această epistolă are toate șansele să fie construită după paradigma retoricii deliberative: adică autorul folosindu-se de persuasiune, își propune să-i convingă pe creștinii galateni să nu renunțe la evanghelie și la valorile creștine în detrimentul practicilor mozaice, promovate de iudaizanți (oponenții pe față a Sfântului Pavel). Când vorbim

despre o presupusă retorică a epistolei către *Galateni*, trebuie să avem în vedere faptul că arta persuasiunii, o constantă a retoricii antice, se folosea în principal în curțile de judecată. Persuasiunea era folosită în context juridic, argumentele care erau expuse, nu urmăreau neapărat înfățișarea adevărului, ci convingerea judecătorului cu privire la vinovăția respectiv nevinovăția inculpatului. Avocații foloseau arta retorică în scopuri pur subiective, persuadând audiența și judecătorul, angrenând o serie întreagă de demonstrații, de strategii persuasive, de explorări psihologice ale publicului. Succesul unei astfel de retorici, depindea în principal de naivitatea publicului de a se lăsa manipulat, veridicitatea cazului prezentat, fiind pusă în subsidiar. Sfântul Pavel, dacă s-a folosit de arta persuasiunii și de întreg categorialul retoricii greco-romane, sau doar de o parte a acestuia, a făcut-o foarte selectiv, preluând doar ceea ce era de folos, pentru îmbunătățirea propovăduirii orale a evangheliei Domnului Iisus Hristos, spre mântuirea oamenilor. Sfântul Pavel a fost bine intenționat, el nu a încercat să joace duplicitar, precum făceau retorii antici, căci nu urmărea faimă sau îmbogățire personală, ci pur și simplu doar preaslăvirea Mântuitorului Hristos. De aceea, el nu manipula audiența prin intermediul retoricii, ci se folosea de anumite tehnici orale, subtilități de limbaj, pentru a-și convinge ascultătorii de frumusețea evangheliei, de izbăvirea omenirii adusă prin mesajul creștin revelat – ceea ce din păcate, nu i-a reușit de fiecare dată (*Fapte* 17, 32–33).

Capitolul al IX-lea, analizează *background*-ul retoric al teologiei pauline cu privire la atitudinea vestitorilor evangheliei din comunitatea creștină din Roma, care ni s-a păstrat în epistola către *Filipeni* 1, 12–21. În primul rând am tradus originalul grecesc în intenția de a sublinia anumite nuanțe ale textului, care scapă traducerilor românești, cum ar fi verbul *γινώσκω* sau verbul *ἔρχομαι* sau participiul perfect al verbului *εἰδότες* sau conjuncția subordonată *ὥστε* etc. Se pare că acest material este un exemplu de tehnică retorică, prin procedeul *inclusio* Pavel oferă propria interpretare a faptelor, cuvântul *προκοπήν* („progres, răspândire”) întâlnit în v. 12 și în v. 25 este folosit pentru a puncta marginile unei pericope mult mai largite (1, 12–25) cu ajutorul căreia, oferă o hermeneutică a bucuriei și a nădejdi în pronia divină. Sfântul Pavel se folosește des de această tehnică retorică (*Galateni* 2, 16; 3, 22; *Romani* 3, 22; *Filipeni* 3, 9) pentru a întări o idee personală. Spre exemplu, tot în cuprinsul acestei epistole, folosește iarăși procedeul repetiției pentru a explica forța credinței sale (cuvântul repetat este *δικαιοσύνην* – „îndreptare”), făcând apel din perspectivă retorică atât la paralelism cât și la antiteză: „...și să fiu găsit în El, fără să am *îndreptarea* mea, care vine din Lege, ci pe cea care vine prin credința în Hristos, *îndreptare* de la Dumnezeu

întemeiată pe credință...” (3, 9). Exemplele retorice (în cazul nostru „răspândirea Evangheliei”) sunt persuasive, deoarece ele sunt specifice conjuncturii, reușind să capteze audiența prin apelul la ceea ce deja publicul a experimentat. Așa precum în epistola către *Galateni*, scopul retoricii pauline nu este unul teoretic, adică de a forma noi direcții ideologice, ci efectiv unul pragmatic; tot așa stau lucrurile și în textul nostru sursă (*Filipeni* 1, 18–26). Aici, din punct de vedere retoric, Apostolul Pavel reușește să transforme activitatea negativă a oponentilor săi, într-o pozitivă, chiar dacă intențiile lor au fost duplicitate, ei s-au dovedit rodnici în propovăduirea lui Hristos. Făcând apel la această comparație antitetice, Sfântul Pavel intenționează să-și detensioneze prietenii, asigurându-i că încă nu este compromisă misiunea sa, în ciuda tuturor vicisitudinilor. Pentru aceasta, el folosește strategia retorică bine cunoscută a creionării unor particularități care să dinamizeze solidaritatea dintre el și cititorii săi, pentru a le câștiga încrederea, tehnică retorică cunoscută sub numele de „pathos”. Astfel, se identifică cu filipenii, recunoscându-și dependența de rugăciunile lor pentru a fi eliberat din temniță și pentru ca evanghelia să fie propovăduită mai departe rodnic (1, 19).

Capitolul al X-lea, se ocupă cu studierea în detaliu a pericopei din *Evrei* 13, 10–14 care poate fi considerată fără eroare, un îndemn retoric la despărțirea creștinilor de cultul iudaic. Despărțirea oficială dintre creștinii ortodocși și iudei nu s-a petrecut în anul 70 d.Hr. după cum s-ar părea, ci imediat în perioada următoare, într-un interval de timp cuprins între cele două revolte iudaice (66–70 și 132–135), iar după ultima revoltă separația dintre creștinism și iudaism devine una definitivă și universal valabilă. La o scurtă analiză se poate vedea că principalul motiv de separație dintre iudei și creștini a fost propovăduirea lui Iisus Hristos drept Mesia și Fiu al lui Yahweh, deoarece primii credeau că prin acest lucru se încalcă Legământul încheiat cu Dumnezeu și se pervertește importanța Legii și a cultului mozaic. Mesajul Noului Testament într-adevăr amintește despre superioritatea creștinismului, însă în cheie liturgică, Iisus Hristos fiind Dumnezeu adevărat, Care S-a jertfit pentru mântuirea omului iar în baza jertfei Sale, avem noi iertarea păcatelor – doar în acest sens putem vorbi despre o anume supremație, însă aceasta nu dă dreptul nimănui să desconsidere poporul Israel, acționând coercitiv asupra acestuia. Întreaga epistolă către *Evrei* este presărată cu această concepție a superiorității în sens constructiv: Vechiul Legământ iudaic este o umbră a celor viitoare (10, 1); Legea mozaică este înlocuită prin Cuvântul lui Dumnezeu (4, 12–13); Iisus Hristos este superior profetului Moise (3, 2–5). Creștinismul vede în Vechiul Testament doar profeții mesianice, care se împlinesc toate în Persoana Domnului Iisus. Iudaismul înțelege din Biblia

sa, faptul că Dumnezeu încheie Legământ doar cu evreii și că doar aceștia vor moșteni viața veșnică. De asemenea, iudaismul a impus creștinismului primar, obligativitatea respectării prescripțiilor mozaice, fapt ce a condus evident către separarea drumurilor (*parting of the ways*). Însă toate aceste practici rituale dobândesc în Hristos o altă dimensiune, una deloc împovăraătoare, căci respectarea lor cu scrupulozitate nu mai putea garanta mântuirea nimănui, aceasta dobândindu-se exclusiv prin harul Domnului Iisus Hristos (*Efesenii* 2, 8–9). Evident, motivul întreținerii acestei stări de scindare bilaterală între cele două mari religii, este înțelegerea mult prea restrictivă a Vechiului Testament. Antisemitismul alături de încredințările religioase fundamentaliste, creează o continuă stare tensionantă în lumea de azi, o realitate pe deplin antievangelică. Numeroase texte nouetamentare, interpretate în spirit antisemit respectiv anticreștin, au contribuit decisiv la separarea iremediabilă dintre evrei și creștini – două religii ce au rădăcini comune: Revelația, Legea și Legămintele. În ceea ce privește textul din *Evrei* 13, 10–14 concluzia noastră este rezolută: Dumnezeu nu ne îndeamnă la ură, de aceea antisemitismul este creația celui rău, însă nici sincretismul religios nu este o soluție – de aceea, relația dintre creștini și evrei trebuie să fie una de respect reciproc, căci atât evreii cât și creștinii, sunt fii ai Aceluiași Tată (Yahweh).

Capitolul al XI-lea, vizează retorica epistolei *2Petru* construită pe-un fundal eshatologic. Înainte de-a analiza retoric această scriere apostolică, am încercat să dovedesc paternitatea ei petrină, fiindcă mulți bibliști vorbesc despre o posibilă pseudoepigrafă. Argumentele oferite dovedesc clar că autorul este Sfântul Apostol Petru, care își propune prin această a doua scriere a sa, să-i întărească pe creștinii de pretutindeni în credința creștină cea vie. Apariția printre ei a proorocilor mincinoși, care contestau cu aplomb promisiunea revenirii Domnului Iisus pe pământ, putea constitui o adevărată piedică în calea înaintării lor întru sfințenie – de aceea, apostolul dezvoltă aici o retorică epideictică, insistând pe practicarea virtuților creștine, ca răspuns profilactic pentru detractorii și defetiștii creștinismului eshatologic. Revenirea Domnului este aproape, creștinii de pretutindeni trebuie să creadă deplin aceasta, și să se pregătească duhovnicește pentru *Ziua Domnului*, care momentan întârzie să apară. Prezența unor figuri stilistice și retorice de cuvinte destul de numeroase în această scriere epistolară, dovedesc în primul rând că aceasta are un caracter oral, menită a ține locul unei omilii, care plină de *pathos* apelează la emoția ascultătorilor săi, spre a-i face să înțeleagă cu privire la veridicitatea celor expuse. Începând cu un pre-script epistolar și finalizându-se cu o doxologie concluzivă, retorica epistolei *2Petru* este o realitate de netăgăduit, așteptându-și încă cercetători avizați, care să scoată

la lumină stilul grandios uzitat cu scopul de a vorbi despre Parusie în cele mai nobile cuvinte.

Ultimul capitol, se dorește a fi o parte aplicativă a întregii cercetări, de aceea a abordat problema *pathos*-ului și a hristocentricității cuvântărilor apostolice, aceste două coordonate fiind de altfel liantul ce-i unește pe toți apostolii în activitatea lor oratorică. Hristocentricitatea cuvântărilor retorice, îi deosebește net pe sfinții apostoli de ceilalți retori ai vremii, care foloseau retorica și acrobațiile ei stilistice, doar în scopuri personale, evitând și mușamalizând Adevărul, întocmai unui teolog postmodern de succes. Observăm din predicile sfinților apostoli, că dacă inima predicatorului se lasă mișcată, poate la rândul ei să stârnească trăire curată în rândul celor ce ascultă, aici intervine rolul unei predici cu *pathos*; dar dacă ea rămâne rece, îi va determina și pe ascultători, să rămână indiferenți față de Cuvântul Evangheliei Domnului Iisus Hristos. Dacă predicatorul înțelege că el trebuie în primul rând să placă lui Dumnezeu și să predice ca și cum îngerii ar fi de față să-l asculte, atunci cu siguranță inima sa va începe să vibreze. Fiindcă Dumnezeu Cel Atotputernic, îi va spune ce anume să predice sub inspirația Sfântului Duh, dar și cum să facă aceasta. De aceea predicatorul nu are voie să rostească de la el nici un cuvânt. Interacțiunea directă dintre predicator și credincioșii din Biserică, pune în lucrare energii personale profunde, specifice universului omiletic general, toate definite de disponibilitatea comunicativă a persoanelor implicate, dar și de modalitățile și modulațiile stilistico-gestuale ale unei astfel de suduri sufletești. La finele acestui capitol, am putut observa că discursul apostolic are la baza lui Persoana lui Hristos și mântuirea realizată prin El, despre care oratorii vorbeau cu deosebit *pathos* – rod al trăirilor lor mistice de zi cu zi.

Identificarea structurilor retorice prezente indiscutabil în scrierile Noului Testament, așa precum am spus, rămâne încă o provocare serioasă pentru studiile biblice românești. Prin cercetarea de față am încercat să umplem un gol, în măsura în care nu știm cu exactitate dacă concluziile cercetării noastre, pot rămâne sau nu în picioare.

De aceea, cerem îngăduință părerilor critice ale specialiștilor, răbdare din partea cititorilor, împreună colaborare pe acest tărâm frumos al criticismului retoric biblic pentru oricine este deschis spre continuarea acestui proiect și nu în ultimul rând, putere și sănătate de la Bunul Dumnezeu, să pot înainta cu cercetarea și pe alte zone ale Noului Testament care au rămas intenționat omise, dar în speță, și pe zona Vechiului Testament – iar prin aceasta dezvălui, conform paradigmei retorice a lui „vreau să vă fac cunoscut fraților” din *2Petru* 3, 1 liniile viitorului meu proiect de cercetare biblică. Așa să îmi ajute Milostivul Dumnezeu! Slavă Lui pentru toate...

Bibliografie

I Izvoare biblice

- Anania Bartolomeu Valeriu, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.
- Aland Barbara and Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.
- Aland Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2014.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1988.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.
- Alois Bulai, Anton Budău, *Noul Testament*, Tradus după textele originale, Editura Sapientia, Iași, 2016.
- Dennis Lane T., Wayne Grudem, *ESV English Standard Version*, Crossway, Wheaton, 2008.
- Levine Amy-Jill, Marc Zvi Brettler, *The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Bible Translation*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Noul Testament*, tradus și adnotat de Emil Pascal, Éditions du Dialogue, Paris, 1992.
- Noul Testament. Evanghelia după Matei*, Introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Editura Curtea Veche, București, 2009.
- Noul Testament*, Traducere după textele originale grecești, Societatea Biblică Interconfesională din România (SBIR), București, 2014.
- Noul Testament: Evanghelia după Luca*, introduceri, traducere inedită, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Editura Vremea, București, 2016.
- Noul Testament*, ediția Dumitru Cornilescu Revizuită, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 2019.
- The NET Bible, New English Translation*, Biblical Studies Press, 2005.

The Orthodox Study Bible, (Jack Norman Sparks ed.), Thomas Nelson, Nashville/Dallas, 2008.

Traduction Oecuménique de la Bible, Société biblique française, Editions du Cerf, Paris, 1988.

Westcott B., F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, Harper&Brothers, New York, 1882.

II Izvoare patristice

Ambrosiaster, *Epistle to the Philippians*, 1.17.2, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 8: Galatians, Ephesians, Philippians, (Thomas C. Oden, Mark J. Edwards eds.), InterVarsity Press, Downers Grove, 1999.

Ambroise de Milan, *Traité sur L'Évangile de S. Luc*, II, livres VII-X, coll. *Sources Chrétiennes* 52, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.

Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, coll. PSB 15, EIBMBOR, București, 1987.

Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, coll. PSB 2, trad. de Pr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1980.

Bede the Venerable, *Commentary on the Seven Catholic Epistles*, trans. by David Hurst, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1985.

Cabasila Nicolae, *Despre viața în Hristos*, EIBMBOR, București, 2001.

Chiril al Alexandriei, *Explanatio in Epistolam ad Romanus*, P. G. vol. 74, col. 808.

Idem, Închinarea și Slujirea în Duh și Adevăr, coll. PSB 38, trad. și note de Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1991.

Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, coll. PSB 1, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979.

Dionisie Areopagitul, *Despre Nimirile Dumnezeuiești*, Editura Paideia, București, 1996.

Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, coll. PSB 13, EIBMBOR, București, 1987.

Grigorie de Nazianz, *Diaphóron Biôn makarismoí*, I. 2.17, coll. PG 37, p. 782A.

Grigorie de Nyssa, *Scrieri I*, coll. PSB 29, trad. și note de Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, București, 1992.

Idem, *De Hominis Opificio*, P. G. vol. 44, col. 177C.

Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, coll. Filocalia 7, trad. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977.

Grigorie Sinaitul, „Cuvânt la sfânta Schimbare la Față/Chip a Domnului nostru Iisus Hristos”, în vol. *despre Lumina taborică, rugăciunea lui Iisus și curăția inimii*, (Ioan I. Ică jr. ed.), Editura Deisis, Sibiu, 2013.

Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, coll. PSB 1, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979.

Idem, *Epistola către Filadelfieni*, coll. PSB 1, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979.

- Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, XVII, trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993.
- Idem, „Cuvânt la Schimbarea la Față/Chip a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos”, în vol. *Despre Lumina taborică, rugăciunea lui Iisus și curăția inimii*, (Ioan I. Ică jr., ed.), Deisis, Sibiu, 2013.
- Ioan Gură de Aur, *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 11*, Kessinger Publishing, 2004.
- Idem, „Homélie sur la Manière de Vivre selon Dieu”, în vol. *Ouvres Complètes de S. Jean Chrysostome*, (J. Bareille, ed.), tome troisième, Librairie de Louis Vivès, Paris, 1867.
- Idem, *Homilies on First Corinthians*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers 12*, Christian Literature, New York, 1894.
- Idem, „Omilii la Facere”, XXXV. 1, coll. PSB 22, trad. de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1989.
- Idem, *Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești 23*, trad. de D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994.
- Idem, *Tâlcuiri la Epistola Întâi către Timotei*, trad. de Theodor Athanasiu, Editura Nemira, București, 2005.
- Idem, *Omilii la Epistola către Romani*, trad. de Theodosie Athanasiu, Editura Christiana, București, 2005.
- Idem, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Evrei*, trad. de Theodosie Athanasiu, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1923.
- Idem, *Omilii la Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel*, Editura Icos, Cluj-Napoca, 1998.
- Idem, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei întâi către Corintheni*, trad. de Constantin Făgețan, Editura Sofia, București, 2005.
- Idem, *Homilies on the Acts of the Apostles*, V, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers 11*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 1889.
- Justin, *Apologie pour les chrétiens*, coll. *Sources Chrétiennes 507*, Éditions du Cerf, Paris, 2006.
- Marcu Ascutel, *Răspuns acelora care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, coll. *Filocalia 1*, Editura Humanitas, București, 2004.
- Idem, *Epistola către Nicolae Monahul*, coll. *Filocalia 1*, Editura Humanitas, București, 2004.
- Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. PSB 80, trad. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983.
- Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, VI, coll. PG 150, pp. 680A–684B.
- Nil Ascutel, *Cuvânt ascetic*, coll. *Filocalia 1*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 1999.
- Origen, *Omilii la cartea Ieșirii*, VI, coll. PSB 6, trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, EIBMBOR, București, 1981.

Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001.

Idem, *Imne, epistole și capitole*, vol. 3, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001.

Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. 1, trad. de Iulia Cărare, Mircea Ștefan, Editura Doxologia, Iași, 2015.

Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei întâi către Corinteni și a epistolei a doua către Corinteni*, trad. de Florin Stuparu, Editura Cartea Ortodoxă, București, 2005.

Idem, *Tâlcuire cu de-amănuntul la Epistolele Sobornicești*, trad. de Gherontie și Grigorie Dascălul, Editura Doxologia, Iași, 2015.

Idem, *Tâlcuirea Epistolei către Romani a Slăvitului și Prea-Lăudatului Apostol Pavel*, trad. de Nicodim Aghioritul, Editura Sophia, București, 2005.

Theodoret of Cyrus, „Epistle to the Philippians”, 1.12–13, în vol. *Commentarius in omnes b. Pauli epistolas*, (C. Marriott ed.), J. H. Parker, Oxford, 1852.

Idem, *Interpretatio Epistolae ad Romanos*, P. G. vol 82, col. 121.

Theodoretus, *Commentarius in omnes sancti Pauli Epistolas*, P. G. 82, col. 192–193.

III Dicționare, Enciclopedii, Lexicoane, Gramatici

Audi Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, ²1999.

Balz Horst, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, T&T Clark, Edinburgh, 1990.

Idem, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, band 2, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart, 1981.

Bauer Walter, Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London, ³2000.

Bromiley Geoffrey W., *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1985.

Brown Colin, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1975.

Burton Ernest de Witt, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1898.

Clément Olivier, *Trupul morții și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, trad. de Eugenia Vlad, Editura Christiana, București, 1996.

Danker Frederick William, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ³2000.

Davis John D., Henry Snyder Gehman, *The Westminster Dictionary of the Bible*, Denoyer-Geppert Company, Chicago, 1944.

Dicționarul Explicativ al Limbii Române, Academia Română: Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, Editura Univers Enciclopedic, București, 2016.

Douglas J. D., *Dicționar Biblic*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1995.

- Easton M. G., *Easton's Bible Dictionary*, (Electronic edition), Published by: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1897.
- Fanning Buist M., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- Freedman David Noel, *The Anchor Bible Dictionary*, Published by Doubleday, New York, 1992.
- Friberg Barbara, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2000.
- Georgescu Constantin, *Manual de Greacă Biblică*, Editura Nemira, București, 2011.
- Gingrich F. Wilbur, Frederick W. Danker, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, University of Chicago Press, Chicago, London, 1979.
- Hornby A. S., Sally Wehmeier, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2000.
- Kellermann U., „ἀπολογεομαι *apologeomai* defend oneself”, în *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, (Horst Balz, Gerhard Schneider eds.), T.&T. Clark, Edinburgh, 1990.
- Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1964.
- Louw Johannes E., Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York, 1989.
- Marthaler Berard L., *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, The Thomson Gale Group, Detroit, 2003.
- Mircea Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, EIBMBOR, București, 1995.
- Mish Frederick C., *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, (Electronic edition), G&C Merriam Company, 1982.
- Molinari Andrea Lorenzo, „Praetorian Guard”, în *Eerdmans Dictionary of the Bible*, (David Noel Freedman, Allen C. Myers, Astrid B. Beck eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2000.
- Moulton J. H., G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton, London, 1930.
- Newman Barclay M., *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.
- Preda Constantin, *Enciclopedia Arheologiei și a Istoriei vechi a României*, vol. 1, Editura Enciclopedică, București, 1994.
- Reid Daniel G., *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum*, Editura Casa Cărții, Oradea, 2008.
- Robertson A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Hodder&Stoughton, 1914.
- Ryken Leland, James C. Wilhoit, Tremper Longman III, *Dictionary of Biblical Imagery: An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998.

- Shepherd Thomas J., *The Westminster Bible Dictionary*, Presbyterian Board of Publication, Philadelphia, 1880.
- Soanes Catherine, Angus Stevenson, *Concise Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, 2004.
- Tannehill R. C., „Narrative Criticism”, în *Dictionary of Biblical Interpretation*, (R. J. Coggins, J. L. Houlden eds.), SCM Press, London, 1990.
- Tena Pédro, „Eglise”, în *Dictionnaire de spiritualité-ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, 1958.
- Thayer Joseph Henry, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, International Bible Translators, Dallas, 2000.
- Tipei John F., *Limba greacă a Noului Testament*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002.
- Toorn Karel van der, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, E. J. Brill, Leiden, 2009.
- Tuggy Alfred E., *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, Texas, 1996.
- VanGemeren Willem A., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1997.
- Idem, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, Paternoster Press, Carlisle, 1996.
- Vine W.E., Merrill F. Unger, William White, *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, vol. 1, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1996.
- Vigouroux F., *Dictionnaire de la Bible*, tome deuxième/première partie, Letouzey et Ané Éditeurs, Paris, 1912.
- Voorst Robert E. Van, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, vol. 43, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2001.
- Wallace Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1996.
- Wiener Claude, *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella Editrice – Edizioni Piemme, 1988.
- Wigoder Geoffrey, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. de Radu Lupan și George Weiner, Editura Hasefer, București, 2016.

IV Comentarii biblice și lucrări de specialitate

- Abbott T. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1968.
- Abulafia Anna Sapir, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, Routledge, London and New York, 1995.
- Alford Henry, *The Epistle to the Hebrews, The Catholic Epistles of St. James and St. Peter*, vol. 4, Lee and Shepard Publishers, Boston, 1878.

- Allmen Daniel von, *La Famille de Dieu. La Symbolique Familiale dans le Paulinisme*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1981.
- Anania Bartolomeu Valeriu, *Atelier Biblic. Caiete de lucru*, ediție îngrijită de Pr. Călin Florea, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.
- Barnett Paul, *The Second Epistle to the Corinthians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1997.
- Barrett C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. I, T&T Clark, Edinburgh, 1994.
- Idem, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, Adam & Charles Black, London, 1976.
- Idem, *Black's New Testament commentary: The First Epistle to the Corinthians*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1968.
- Barth Markus, Helmut Blanke, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1994.
- Barton John, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Barton Bruce B., Mark Fackler, Linda K. Taylor, Dave Veerman, *1 Peter, 2 Peter, Jude*, Tyndale House Publishers, Wheaton, 1995.
- Bartoș Emil, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002.
- Basarab Mircea, *Biserica în dialog. Studii biblice*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2009.
- Băban Octavian, *Introducere în Limba Greacă (koine) a Noului Testament*, Editura Universitară, București, 2009.
- Bădiliță Cristian, *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*, Polirom, Iași, 2008.
- Beale G. K., D. A. Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, (kindle edition), Baker Academic, Grand Rapids, 2007.
- Beare Frank W., *St. Paul and His Letters*, Abingdon Press, Nashville, 1962.
- Betz Hans Dieter, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Augsburg Fortress, Philadelphia, 1979.
- Bizău Ioan, *Experiența Liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2012.
- Bock Darell L., *Luke 1:1–9:53*, (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1994.
- Bonnard Pierre, *Commentaire à l'Evangile selon Matthieu*, Labor et Fides, Geneva, 2002.
- Bosch Jordi Sánchez, *Escritos paulinos*, coll. *Introducción al Estudio de la Biblia*, vol. 7, (José Manuel Sánchez Caro ed.), Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1998.
- Botiza Ioan Vasile, *Introducere în studiul Sfintei Scripturi*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005.

- Bovon Francois, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis, 2002.
- Braniște Ene, *Liturgica Generală*, EIBMBOR, București, ²1993.
- Bray Gerald, Thomas C. Oden, *1–2 Corinthians*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 7, InterVarsity Press, Downers Grove, 1999.
- Idem, *Romans*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 6, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998.
- Breck John, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, EIBMBOR, București, 1999.
- Idem, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2008.
- Idem, *Dorul de Dumnezeu: Meditații Ortodoxe despre Biblie, Etică și Liturghie*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, ²2009.
- Idem, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic*, trad. de Ioana Tămâian, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005.
- Bria Ion, *Hermeneutica Teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, Editura Andreiană, Sibiu, 2009.
- Bria Vasile I., „Imnul dragostei (1 Corinteni 13, 1–13) în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur”, în vol. *Sfântul Ioan Gură de Aur – mare misionar al Bisericii*, volumul I: Păstorul de suflete și exegeza Ortodoxiei, (Mihai Hau ed.), Editura Basilica, București, 2015.
- Brown Raymond E., Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, *Introducere și Comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. 8: Evangheliile sinoptice, trad. de Dumitru Groșan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007.
- Idem, *Introducere și Comentariu la Sf. Scriptură*, vol. 1, trad. de Dumitru Groșan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005.
- Idem, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2004.
- Brown Raymond E., *The Gospel According to John (I–XII)*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1966.
- Idem, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997.
- Bruce F. F., *Philippians*, coll. *New International Biblical Commentary*, (W.Ward Gasque ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 1989.
- Idem, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1989.
- Idem, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, ²1990.
- Idem, *The Epistle of Paul to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, ⁵1985.
- Buchanan George Wesley, *To The Hebrews*, coll. *The Anchor Bible*, vol. 36, Doubleday, New York, 1972.

- Burton Ernest de Witt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, coll. *International Critical Commentary*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1920.
- Byrne Brendan, *Romans*, coll. *Sacra Pagina* 6, The Liturgical Press, Collegeville, 1996.
- Caffin B. C., *II Peter*, Funk & Wagnalls Company, London and New York, 1889.
- Cagniard Pierre, „The Late Republican Army (146–30 BC)”, vol. *A Companion to the Roman Army*, (Paul Erdkamp ed.), Blackwell Publishing, Carlton, Victoria, 2007.
- Calvin John, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, vol. 1, coll. *Christian Classics Ethereal Library*, Grand Rapids, 1999.
- Carrez Maurice, *La Deuxième Épitre de Saint Paul aux Corinthiens*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament* 8, Labor et Fides, Genève, 1986.
- Carson D. A., Douglas J. Moo, *Introduce în Noul Testament*, trad. de Dinu Moga, Editura Făclia, Oradea, 2007.
- Carter Timothy L., *Paul and the Power of Sin*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 115, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Cârstoiu Justinian, *Desăvârșirea creștină în Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, Editura Bucura Mond, București, 1996.
- Cedar Paul A., *James, 1,2 Peter, Jude*, coll. *The Preacher's Commentary* 34, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1984.
- Cerfaux Lucien, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, coll. *Lectio Divina* 33, Les Éditions du Cerf, Paris, 1962.
- Chirilă Ioan, *Cartea Profetului Osea: Breviarum al Gnoseologiei Vechiului Testament*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 1999.
- Idem, *Fragmentarium Exegetic Filonian*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002.
- Idem, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010.
- Cohn Leopold, *Schriften der Jüdisch-Hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung*, band 3: *Die Werke Philos von Alexandria*, Verlag von M. & H. Marcus, Breslau, 1919.
- Collins Raymond F., *First Corinthians*, coll. *Sacra Pagina Series* 7, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999.
- Coman Constantin, *Erminia Duhului*, Editura Bizantină, București, 2002.
- Conțac Emanuel, *Dilemele Fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Editura Logos, Cluj-Napoca, 2011.
- Conzelmann Hans, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.
- Craddock Fred B., *First and Second Peter and Jude*, coll. *Westminster Bible Companion*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995.

- Cranfield C. E. B., *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, T&T Clark International, London, 2004.
- Crîngașu Nicolae, *A doua epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru: Introducere, Comentariu și Teologia Epistolei*, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005.
- Crossley Gareth, *Vechiul Testament explicat și aplicat*, trad. de Dinu Moga, Editura Făclia, Oradea, 2008.
- Cohen A., *Talmudul*, trad. de C. Litman, Editura Hasefer, București, 2004.
- Cosgrove C. H., *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians*, Mercer University Press, Macon, 1988.
- Crainic Nichifor, *Cursurile de mistică*, ediție de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2010.
- Cullmann Oscar, *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrus-problem*, Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart, 1960.
- Currid John D., *A Study Commentary on Leviticus*, Evangelical Press, New-York, 2004.
- Damian Claudiu Cristian, *HOCHMA: Înțelepciunea în cărțile sapiențiale ale Vechiului Testament*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018.
- Daube David, *Studies in Biblical Law*, Ktav Publishing, New York, 1969.
- Davids Peter H., *The First Epistle of Peter*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1990.
- Deissmann Adolf, *Light from the Ancient East*, Hodder&Stoughton, London, 1910.
- Delorme Jean, „Prises de parole et parler vrai dans un récit de Marc (1, 21–28)”, în vol. *Ouvrir les écritures: Mélanges offerts à Paul Beauchamp*, (Pietro Bovati, Roland Meynet eds.), Editions du Cerf, Paris, 1995.
- Deming Will, *Paul on marriage and celibacy: the Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2004.
- Dibelius Michael, *Studies in the Acts of the Apostle*, trans. by M. Ling, SCM Press, London, 1956.
- Dodd Charles H., *The Epistle of Paul to the Romans*, Harper&Brothers Publication, New York, 1932.
- Dorz Traian, *Hristos – Puterea Apostoliei*, vol. 1, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2010.
- Duff Jeremy, „2 Peter”, în vol. *The Oxford Bible Commentary*, (John Barton, John Muddiman, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Dunn James D. G., *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, scm press, London, 2006.
- Idem, *The Epistle to the Galatians*, coll. *Black's New Testament Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, 1993.
- Idem, *Romans 1–8*, vol. 1, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1988.
- Dunn James D. G., John W. Rogerson, *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003.

- Ehrman Bart D., *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Idem, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Ellingworth Paul, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the greek text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1993.
- Elliott J. K., *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Elliott John H., *I Peter. A new Translation with Introduction and Commentary*, coll. *Anchor Yale Bible 37B*, Doubleday, New York, 2000.
- Evans Craig A., *Luke*, (New International Biblical Commentary), MA:Hendrickson, Peabody, 1990.
- Ezra Daniel Stökl Ben, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 163*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.
- Fee Gordon D., *Paul's Letter to the Philippians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1995.
- Idem, *The First Epistle to the Corinthians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1987.
- Filson F. V., *Yesterday: A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13*, SCM Press, London, 1967.
- Fitzmyer Joseph A., *First Corinthians*, (The Anchor Yale Bible 32), Yale University Press, New Haven, 2008.
- Idem, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1993.
- Florenski Pavel, *Stălpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, Polirom, Iași, 1999.
- Fouard Abbé Constant, *Saint Peter and the First Years of Christianity*, Longmans Green and Co., New York and London, 1893.
- France R. T., *The Gospel of Mark*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2002.
- Idem, *The Gospel of Matthew*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2007.
- Freudmann L. C., *Antisemitism in the New Testament*, Lanham University Press, Lanham, 1994.
- Fuchs Eric, Pierre Reymond, *La Deuxième Épitre de Saint Pierre. L'Épitre de Saint Jude*, Delachaux & Niestlé Éditeurs, Paris, 1980.

- Fung Ronald Y.K., *The Epistle to the Galatians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1988.
- Garland David E., *1 Corinthians*, Baker Book House Publishing, Grand Rapids, 2003.
- Gavrilyuk Paul L., *Pătimirea Dumnezeuului nepătimitor. Dialecticile gândirii patristice*, trad. de Dragoș Dâscă, Editura Doxologia, Iași, 2013.
- George Timothy, *Galatians*, coll. *The New American Commentary* 30, Broadman&Holman Publishers, Nashville, 1994.
- Gheorghiu Vasile, *Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou*, Tipografia Mitropolitul Silvestru, Editura Autorului, Cernăuți, 1929.
- Golitzin Alexander, *Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. de diac.Ioan I. Ica jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998.
- Grelot Pierre, *L'Épître de saint Paul aux Romains: Une lecture pour aujourd'hui*, Editeur Saint-Paul, Versailles, 2001.
- Green Joel B., *1 Peter*, coll. *The Two Horizons New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2007.
- Idem, *2 Peter Reconsidered*, The Tyndale New Testament Lecture, 1960.
- Gundry Robert H., *Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010.
- Gunther John J., *St. Paul's Opponents and their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*, E. J. Brill, Leiden, 1973.
- Guterman Simeon L., *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, Aiglon Press, London, 1951.
- Guthrie Donald, *Evrei: Introducere și Comentariu*, trad. de Lăcrămioara Novac, Editura Scriptum, Oradea, 2012.
- Hagner Donald A., *Matthew 14–28*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books Publisher, Dallas, 1995.
- Hengel Martin, *Saint Peter. The Underestimated Apostle*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2010.
- Henry Matthew, *Comentario de la Biblia. En un Tomo*, Editorial Unilit, Miami, 1999.
- Hansen G. Walter, *The Letter to the Philippians*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, (D. A. Carson ed.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2009.
- Harnack Adolf, *Die Lehre der Zwölf Apostel*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1884.
- Harrisville R., *Romans*, coll. *Augsburg Commentary on the New Testament*, Augsburg Publisher, Minneapolis, 1980.
- Hartley J. E., *Leviticus*, coll. *Word Biblical Commentary* 4, Word Books, Dallas, 2002.
- Hawthorne Gerald F., *Philippians*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 43, (David A. Hubbard, Glenn W.Barker eds.), Word Books Publisher, Waco, Texas, 1983.
- Heath David Mark, *Chiastic Structures in Hebrews: A Study of Form and Function in*

- Biblical Discourse*, Dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy in Biblical Languages at the University of Stellenbosch, 2011.
- Hendriksen William, *Evanghelia după Matei*, Editura Reformatio, Oradea, 2006.
- Hendriksen William, Simon J. Kistemaker, *Exposition of Hebrews*, coll. *Baker New Testament Commentary*, Bakerbooks, Grand Rapids, 1984.
- Herford R. T., *Christianity in Talmud and Midrash*, Williams&Norgate, London, 1903.
- Hill Craig C., *Romans*, coll. *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Hillyer Norman, *1 and 2 Peter, Jude*, coll. *New International Biblical Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1992.
- Hoehner Harold W., *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, 2002.
- Holladay Carl R., *A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*, Abingdon Press, Nashville, 2005.
- Holmberg Bengt, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, coll. *Coniectanea Biblica – New Testament Series II*, Studentlitteratur AB, Lund, 1978.
- Holtzmann Heinrich Julius, *Lehrbuch der Historisch-Kritischen Einleitung in das Neue Testament*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg, 1886.
- Horbury William, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, T&T Clark, Edinburgh, 1998.
- Hughes Graham, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Ică Ioan I. jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2011.
- Idem, *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1: Canonul apostolic al primelor secole, Deisis/Stavropoleos, 2008.
- Ice Rhoderick D., *The Bible Study New Testament*, vol. 2, College Press, Missouri, 1974.
- Idel Moshe, *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Polirom, Iași, 2010.
- Ironside H. A., *Notes on the Book of Proverbs*, Loizeaux Brothers, New Jersey, ¹¹1974.
- Isaacs Marie E., *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, H. Charlesworth&Co. Ltd., London, 1976.
- Jacob Edmond, *Vechiul Testament*, trad. de Cristian Preda, Humanitas, București, 1993.
- Jacquier E., *Les Actes des Apôtres*, J. Gabalda Éditeur, Paris, 1926.
- Jeffers James S., *The Greco-Roman World of the New Testament*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1999.

- Jeremias Joachim, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, vol. 1, SCM Press, London, 1971.
- Jewett Robert, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their use in conflict settings*, E. J. Brill, Leiden, 1971.
- Johnson A. F., *1 Corinthians*, coll. *IVP New Testament Commentary Series*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004.
- Johnson Luke Timothy, *Hebrews: A Commentary*, coll. *The New Testament Library*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006.
- Jossa Giorgio, *Jews or Christians?*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 202*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.
- Käsemann Ernst, *An die Römer*, coll. *Handbuch zum Neuen Testament 8a*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1973.
- Idem, *Essays on New Testament Themes*, coll. *Studies in Biblical Theology 41*, London, SCM Press, 1964.
- Idem, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Augsburg Press, Minneapolis, 1984.
- Kelly J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, coll. *Harper's New Testament Commentaries*, Harper and Row, New York, 1981.
- Keener Craig S., *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1, Baker Academic, Grand Rapids, 2012.
- Idem, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, trad. de Silviu Tatu, Raluca Mirăuță et. alii., Editura Casa Cărții, Oradea, 2018.
- Idem, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1993.
- Kinsler R., Gloria Kinsler, *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life*, Orbis Press, Maryknoll, 1999.
- Kistemaker Simon J., *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, Baker Book House, Grand Rapids, 1953.
- Idem, *Exposition of Peter and Jude*, Baker Books, Grand Rapids, 1987.
- Klein W.W., C. L. Blomberg, R. L. Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, Word Publishing, Dallas, Londra, 1993.
- Krans Jan, *Beyond What Is Written: Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament*, Brill, Leiden, 2006.
- Krimmer Heiko, *Epistolele către corinteni*, trad. de Dorina Schinteie, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2007.
- Idem, Martin Holland, *Epistolele lui Petru*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2003.
- Idem, *Epistola către Romani*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2001.
- Kruse Colin G., *The Letters of John*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, (D. A. Carson ed.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2000.
- Idem, *Ioan: Introducere și comentariu*, trad. de Lăcrămioara Novac, Editura Scriptum, Oradea, 2010.

- Kümmel Werner Georg, *Introduction to the New Testament*, SCM Press, London, 1970.
- Idem, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, coll. *Theologische Bücherei* 53, Chr. Kaiser Verlag, München, 1974.
- Ladd George Eldon, *The Presence of the Future*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1974.
- Landes P. F., *Augustine on Romans*, Calif Scholars Press, Chico, 1982.
- Lane William L., *Hebrews 9–13*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1991.
- Idem, *Hebrews: A Call to Commitment*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1985.
- Larchet Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2006.
- Leenhardt Franz Jehan, *The Epistle to the Romans. A Commentary*, James Clarke and Company Limited, Cambridge, 2002.
- Lemeni Adrian, *Aspecte apologetice contemporane*, Editura ASAB, București, 2010.
- Lenski R. C. H., *The Interpretation of I and II Epistles of Peter, and three Epistles of John, and the Epistle of Jude*, Fortress Press, Minneapolis, 2008.
- Lerner Natan, *Religion, Secular Beliefs and Human Rights: 25 Years After the 1981 Declaration*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2006.
- Levine Baruch A., *The JPS Torah Commentary: Leviticus*, The Jewish Publication Society, Philadelphia/Jerusalem, 1989.
- Loh I-Jin, Eugene A. Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians*, United Bible Societies, New York, 1977.
- Longenecker R. N., *Galatians*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 41, Word Publishing, Dallas, 1990.
- Idem, *Paul, Apostle of Liberty*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2015.
- Longman Tremper III, David E. Garland, *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 10, Zondervan, Grand Rapids, 2007.
- Lowery Richard H., *Sabbath and Jubilee*, Chalice Press, St. Louis, 2000.
- Luther Martin, *Explanations of the Ninety-Five Theses*, coll. *Luther's Works 31: Word and Sacrament*, Fortress Press, 1960.
- MacArthur John, *Comentariul Biblic MacArthur: Noul Testament*, Editura Agape, Făgăraș, 2008.
- MacDonald William, *Kommentar zum Neuen Testament*, Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, 1997.
- Idem, *Comentariul biblic al credinciosului. Noul Testament*, trad. de Doru Motz, Christliche Literatur Verbreitung, Bielefeld, 1998.
- Maier Gerhard, *Evangelia după Matei*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2000.
- Idem, *Evangelia după Marcu*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 1999.
- Idem, *Hermeneutică Biblică*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2008.
- Malherbe Abraham J., *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.

- Mantzaridis Georgios, *The Deification of Man*, St.Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1984.
- Marcu Grigorie T., *Antropologia paulină*, coll. *Seria Teologică 20*, Sibiu, 1941.
- Marshall Peter, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, (Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius), band 23, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987.
- Marshall I. Howard, *Acts*, coll. *Tyndale New Testament Commentary*, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1980.
- Idem, *The Gospel of Luke*, (NIGTC), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1986.
- Idem, *Faptele Apostolilor. Introducere și Comentariu*, trad. de Lăcrămioara Novac, Editura Scriptum, Oradea, 2009.
- Marga Andrei, *Frații mai mari. Întâlniri cu iudaismul*, Editura Hasefer, București, 2009.
- Marguerat Daniel, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament Va*, Labor et Fides, Genève, 2007.
- Matera Frank J., *II Corinthians: A Commentary*, coll. *The New Testament Library*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2003.
- Mathew Susan, *Women in the Greetings of Romans 16.1-16: A Study of Mutuality and Women's Ministry in the Letter to the Romans*, coll. *Library of New Testament Studies*, Bloomsbury Press, London, 2013.
- May Alistair Scott, *The Body for the Lord. Sex and Identity in 1 Corinthians 5-7*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 278*, T&T Clark International, London, 2004.
- Mays James L., *Harper's Bible Commentary*, Harper&Row, San Francisco, 1988.
- Meade David G., *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1988.
- Metzger Bruce, Bart Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Meyendorff John, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Editura Nemira, București, 2011.
- Michael Morales, L., *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord? A Biblical Theology of the Book of Leviticus*, coll. *New Studies in Biblical Theology*, vol. 37, IVP Academic Press, Leicester, 2015.
- Mihoc Vasile, *Sfânta Evanghelie de la Ioan: Introducere și comentariu*, Editura Teofania, Sibiu, 2003.
- Mihoc Daniel, *Epistolele Apocalipsei. Introducere, traducere și comentariu*, Editura Teofania, Sibiu, 2003.
- M'Kidd Alexander, *An Exposition of chapter seventh of Paul's Epistle to the Romans*, Johnstone and Hunter, London, 1854.

- Mladin Nicolae, *Hristos – viața noastră. Asceza și mistica paulină*, editia a II-a, Editura Deisis, Sibiu 2012.
- Moiescu Iustin, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Editura Anastasia, București, 2002.
- Moffatt James, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 2¹963.
- Moo Douglas J., *The Letters to the Colossians and to Philemon*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, (kindle edition), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2008.
- Idem, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1996.
- Moreschini Claudio, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. 1: De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare, Polirom, Iași, 2013.
- Mounce Robert H., *Romans*, coll. *New American Commentary* 27, Broadman&Holman, Nashville, 1995.
- Munro Winsome, *Authority in Paul and Peter: The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1Peter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Munteanu Liviu Galaction, *Viața Sfântului Apostol Pavel*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2⁰04.
- Idem, *Viața Sfântului Apostol Petru*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1944.
- Murray Robert, *Philippians*, în vol. *The Oxford Bible Commentary: The Pauline Epistles*, (John Muddiman, John Barton eds.), Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Murdoch Paul, *Epistola către filipeni*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2007.
- Nellas Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 2009.
- Idem, *Hristos Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră*, Editura Deisis, Sibiu, 2012.
- Neudorfer Heinz-Werner, *Faptele Apostolilor*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2000.
- Nock Arthur Darby, *Sfântul Pavel*, trad. de Cătălina Gaidău, Editura Herald, București, 2011.
- Nolland John, *Luke 9:21–18:34*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1993.
- Nygren Anders, *Commentary on Romans*, SCM Press, London, 1952.
- Oberst Bruce, *Letters from Peter*, College Press, Joplin, 1962.
- O'Brien Peter T., *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, (I. Howard Marshall, W.Ward Gasque eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1991.
- Idem, *Colossians, Philemon*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1982.

- Öhler Markus, *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.
- Oișteanu Andrei, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Polirom, Iași, 2012.
- Orr William F. and James Arthur Walther, *1 Corinthians*, coll. *Anchor Bible Commentary*, Doubleday, New York, 1976.
- Orsatti Mauro, *Introdúcere în studiul Noului Testament*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2008.
- Idem, *Poemul Bucuriei. Introdúcere la Scrisoarea Sfântului Apostol Paul către Filipeni*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2004.
- Ogureau Julien M., *Paul's Koinonia with the Philippians: A Socio-Historical Investigation of a Pauline Economic Partnership*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 377, (Jörg Frey ed.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.
- Pagels Elaine, *The Origin of Satan*, Vintage Books, New York, 1996.
- Pak James Yeong-Sik, *Paul as Missionary: A Comparative Study of Missionary Discourse in Paul's Epistles and Selected Contemporary Jewish Texts*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, New York, 1991.
- Pawson David, *Israel in Noul Testament*, Metanoia, Oradea, 2011.
- Pelikan Jaroslav, *Acts*, coll. *Brazos Theological Commentary on the Bible*, (R. R. Reno ed.), BrazosPress, Grand Rapids, 2005.
- Perkins Pheme, *First and Second Peter, James and Jude*, John Knox Press, Louisville, 1995.
- Petcu Liviu, *Lumina Sfintelor Scripturi: Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. 1, Editura Basilica, București, 2015.
- Peterlin Davorin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, coll. *Supplements to Novum Testamentum*, vol. LXXIX, (C. K. Barrett, P. Borgen, J. K. Elliott eds.), E. J. Brill, Leiden, 1995.
- Peterson David G., *The Acts of the Apostles*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, (D. A. Carson ed.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2009.
- Petuchowski Jakob Josef, *When Jews and Christians Meet*, State University of New York Press, New York, 1988.
- Pfeiffer C. F., E. F. Harrison, *The Wycliff Bible Commentary*, Moody Press, Chicago, 1990.
- Popovici Iustin, *Omul și Dumnezeu-Om*, trad. de Pr. Prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., Editura Sofi,a, București, 2010.
- Porter Stanley E., *The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric and Theology*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 115, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.
- Pleșu Andrei, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Editura Humanitas, București, 2012.

- Răducă Vasile, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, EIBMBOR, București, 1996.
- Reasoner Mark, *The Strong and The Weak: Romans 14:1–15:13 in context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Rednic Georgel, *Harisme în Biserica Primară. O Perspectivă Paulină*, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2010.
- Reumann John, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Yale Bible*, vol. 33B, (John J. Collins ed.), Yale University Press, New Haven, 2008.
- Robertson A., A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on 1 Corinthians*, T&T Clark International, Edinburgh, 1958.
- Robinson J. A. T., *Redating the New Testament*, SCM Press, London, 1976.
- Robson E. Iliff, *Studies in the Second Epistle of Peter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1915.
- Rowland Christopher, *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, SPCK, London, 1987.
- Ruager Sören, *Epistola către evrei*, trad. de Dorina Schinteie, Lumina Lumii, Sibiu, 2007.
- Russell Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2006.
- Sandmel Samuel, *Anti-Semitism in the New Testament?*, Fortress Press, Philadelphia, 1978.
- Schmithals Walther, *Gnosticism in Corinth, An Investigation of the Letters to the Corinthians*, Abingdon Press, Nashville, 1971.
- Schreiner Thomas R., *Romans*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 1998.
- Idem, *1, 2 Peter, Jude*, coll. *The New American Commentary* 37, B&H Publishing Group, 2003.
- Schütz John Howard, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series*, vol. 26, (Matthew Black ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Schenk Wolfgang, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart, 1984.
- Schnelle Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2005.
- Schreiner Thomas R., *Romans*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 1998.
- Schweitzer Albert, *The Mysticism of Paul the Apostle*, trans. by William Montgomery, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998.
- Scott James M., *2 Corinthians*, coll. *New International Biblical Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1998.

- Scriban Iuliu, *Curs de Introducere în Noul Testament*, Editura Librăriei Universale, București, 1924.
- Scrima André, *Comentariu Integral la Evanghelia după Ioan*, trad. de Monica Broșteanu și Anca Manolescu, Humanitas, București, 2008.
- Semen Petre, *Sensul vieții și al suferinței. Comentariu la Ecclesiast și Iov*, Doxologia, Iași, 2010.
- Silva Moisés, *Philippians*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 2005.
- Sim D. C., *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, T&T Clark, Edinburgh, 1998.
- Sloan R. B., *The Favorable Year of the Lord. A Study of the Jubilarly Theology in the Gospel of Luke*, Scholar Press Austin, Texas, 1977.
- Sonnleitner Karin, *Die Eschatologie des 2 Petrusbriefes*, Dissertation aus Evangelischer Theologie zur Erlangung des Doktorgrades an der Fakultät der Evangelischen Theologie der Universität Wien, Wien, 2008.
- Spicq Ceslas., *Épître aux Hébreux*, tome 1, J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris, 1952.
- Idem, *Les Épîtres de Saint Pierre*, coll. *Sources Bibliques*, J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris, 1966.
- Spidlik Thomas, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. 1, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997.
- Staab Karl, Norbert Brox, *Cartas a los Tesalonicenses, Cartas de la Cautividad, Cartas Pastorales*, coll. *Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura*, vol. 98, (Alfred Wikenhauser, Otto Kuss eds.), Editorial Herder, Barcelona, 1974.
- Stăniloae Dumitru, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943.
- Idem, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993.
- Idem, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, 1993.
- Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1997.
- Stein Robert, *Luke*, (New American Commentary 24), Broadman Press, Nashville, 1992.
- Stuhlmacher P., *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994.
- Suh Joong Suk, *The Gospel of Paul*, coll. *Studies in Biblical Literature*, (Hemchand Gossai ed.), vol. 56, Peter Lang, New York, 2003.
- Tatu Silviu, *Dumnezeu a vorbit în vechime prin profeți. Studii în Vechiul Testament*, Editura Metanoia, Oradea, 2007.
- Theissen Gerd, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.
- Thomas Robert L., *Understanding Spiritual Gifts: A Verse-by-Verse Study of 1 Corinthians 12–14*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1999.
- Thomas Rosalind, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, coll. *Key Themes in Ancient History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

- Thrall Margaret E., *The Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1994.
- Thunberg Lars, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, Illinois, 1995.
- Tofană Stelian, *Introducere în Studiul Noului Testament: Text și Canon. Epoca Noului Testament*, vol. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.
- Idem, *Introducere în Studiul Noului Testament: Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul Quelle*, vol. 2, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.
- Idem, *Iisus Hristos Arhiereu Veșnic: După Epistola către Evrei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.
- Josep-Oriol Tuñi, Xavier Alegre, *Escritos joánicos y Cartas Católicas*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1995.
- Varga Cătălin, *Răscumpărare și Îndreptare: Scurte explicații exegetice la Apostolul Duminicilor de peste an*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2018.
- Vaughan Geoffrey M., *Behemoth Teaches Leviathan: Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lanham, 2002.
- Vaux Roland de, *Les Institutions de l'Ancient Testament*, vol. 1, Éditions du Cerf, Paris, 1958.
- Vögtle Anton, *Der Judasbrief. Der 2 Petrusbrief*, Benziger Verlag und Neukirchener Verlag, Zürich, 1994.
- Verzan Sabin, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit: Introducere, Traducere, Comentariu și Teologie*, EIBMBOR, București, 1994.
- Vincent Marvin R., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, în coll. *The International Critical Commentary*, (Samuel Rolles Driver, Alfred Plummer, Charles Augustus Briggs eds.), T.&T. Clark, Edinburgh, 1950.
- Walker William O. Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, vol. 213, Sheffield Academic Press, London, 2001.
- Walter Nikolaus, „Paulus und die Gegner des Christusevangeliums in Galatien”, în *Lapôtre Paul: Personnalité, Style, et Conception du Ministère*, (A. Vanhoye ed.), Leuven University Press, Leuven, 1986.
- Walton John H., Victor H. Matthews, Mark W.Chavalas, *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, trad. de Silviu Tatu, Luca Crețan, Romana Cuculea, Editura Casa Cărții, Oradea, 2016.
- Wanamaker Charles A., *The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1990.
- Watson Francis, *Paul, Judaism and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2007.
- Weinfeld Moshe, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, coll. *Supplements to Vetus Testamentum*, E. J. Leiden, Brill, 2004.

- Weiss Bernhard, *A Commentary on the New Testament*, vol. 4, Funk&Wagnalls Company, New York and London, 1906.
- Welch J. W., „Chiasmus in the New Testament”, în vol. *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1981.
- Wibbing Siegfried, *Die Tugend und Lasterkatalogue im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*, Berlin, 1959.
- Wiersbe Warren W., *The Wiersbe Bible Commentary. The Complete New Testament in one volume*, David C. Cook Publisher, Colorado Springs, 2007.
- Witherington Ben III, *Jesus, Paul, and the End of the World*, Inter Varsity Press, Downer Grove, 1992.
- Wright N. T., *Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary*, coll. *Tyndale New Testament Commentaries*, vol. 12, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1986.
- Wright Christopher, *Deuteronomy*, coll. *New International Biblical Commentary 4*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1996.
- Young R. A., *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach*, Broadman and Holman, Nashville, 1994.
- Young Frances M., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997.
- Zahn Theodor, *Einleitung in das Neue Testament*, zweiter band, Deichert'sche Verlagsbuchh, Leipzig, 1899.
- Idem, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Werner Scholl, Leipzig, 1918.
- Zizioulas Johannes, *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premières siècles*, Theophanie Desclée de Brouwer, Paris, 1994.
- Zuck R. B., *Rightly Divided: Reading in Biblical Hermeneutics*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1996.

V Lucrări de specialitate omiletică și retorică

- Achtemeier Paul J., *Romans*, coll. *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching&Preaching*, John Knox Press, Atlanta, 1985.
- Amador J. David Hester, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament. An Introduction to a Rhetoric of Power*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 174*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.
- Aristotle, *The Art of Rhetoric*, trans. by H. C. Lawson-Tancred, Penguin Books, London, ²2004.
- Aune David E., *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2010.
- Baracchi Claudia, *Aristotle's Ethical as First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

- Bîciov V. V., *Estetica Antichității târzii*, trad. de Lucian Dragomirescu, Editura Meridiane, București, 1984.
- Bullinger E. W., *Figures of Speech used in the Bible*, Eyre&Spottiswoode, London, 1898.
- Chow John K., *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 75*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992.
- Ciobotă Marius, *Stilistica prediciei*, Editura Spandugino, București, 2016.
- Idem, *Discursul Omiletic din perspectiva Științelor Comunicării*, Editura Universitară, București, 2012.
- Classen Carl Joachim, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 128, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- Crowley Sharon, Debra Hawhee, *Ancient Rhetorics for Contemporary Students*, Pearson Education, New York, 2004.
- Elliott Neil, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 45*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990.
- Eslinger Richard L., *Pitfalls in Preaching*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1996.
- Ezzaher Lahcen E., *Writing and Cultural Influence: Studies in Rhetorical History, Orientalist Discourse, and Post-Colonial Criticism*, Peter Lang, New York/ Frankfurt am Main, 2003.
- Frînculescu Mircea, *Retorică Românească: Antologie*, Editura Minerva, București, 1980.
- Funk Robert W., *Language, Hermeneutic and the Word of God*, Harper&Row, New York, 1966.
- Ghioancă Constantin, *Predicarea Expozitivă: Mai mult decât o simplă metodă*, Editura Făclia, Oradea, 2018.
- Gordon Vasile, *Introducere în Omiletică*, Editura Universității din București, 2001.
- Gordon Vasile (coord.), Adrian Ivan, Nicușor Beldiman, *Omiletica*, Editura Basilica, București, 2015.
- Grigoraș Costachi, *Kerygma Apostolică în predica Sfântului Apostol Pavel*, Editura Trinitas, Iași, 2001.
- Hansen G. Walter, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 29*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989.
- Idem, *Galatians*, coll. *The IVP New Testament Commentary Series*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1994.
- Hart Roderick P., Suzanne M. Daughton, *Modern Rhetorical Criticism*, Pearson, Boston, ³2005.

- Heil John Paul, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, coll. *Studies in Biblical Literature* 15, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005.
- Ivan Adrian, *Logos Parainetikos: Principii Parenetice în Omiliile la Matei și în alte Scrieri ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015.
- Jost Walter, Wendy Olmsted, *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004.
- Kennedy George A., *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- Idem, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1984.
- Kern Philip H., *Rhetoric and Galatians: Assessing an approach to Paul's epistle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Kieffer René, *Leschatologie en 1Thessaloniens dans une perspective rhétorique*, în vol. *The Thessalonian Correspondence*, (Raymond F. Collins ed.), Leuven University Press, Leuven, 1990.
- Kuypers Jim A., *Rhetorical Criticism: Perspectives in Action*, coll. *Lexington Studies in Political Communication*, Lexington Books, Lanham, 2009.
- Laurean Mircea, *Arta Predicării: Exigențe pentru mileniul al III-lea*, Editura Doxologia, Iași, 2015.
- Lee Jae Hyun, *Paul's Gospel in Romans. A Discourse Analysis of Rom. 1:16 – 8:39*, coll. *Linguistic Biblical Studies* 3, E. J. Brill, Leiden/Boston, 2010.
- Mack Burton L., *Rhetoric and the New Testament*, Fortress Press, Minneapolis, 1990.
- Matthew R. Malcolm, *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians: The Impact of Paul's Gospel on His Macro-Rhetoric*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Meyer Michel, *Principia Rhetorica: Teoria generală a argumentării*, trad. de Aurelia Stoica, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010.
- Meynet Roland, *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
- Idem, *Il Vangelo Secondo Luca: Analisi Retorica*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1994.
- Idem, *La Lettera ai Galati*, coll. *Retorica Biblica*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 2012.
- Michel Otto, *Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt*, coll. *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, (Herausgegeben von Heinrich A. W. Meyer und Ferdinand Hahn), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1966.
- Mihai Constantin-Ionuț, *Retorică și convertire în filozofia antică: Un studiu asupra literaturii protreptice*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2018.
- Moule C. F. D., *Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953.
- Nagy Mihail, *Retorica Discursului Profetic Isaianic*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2017.

- Pease Allan, *Limbajul trupului. Cum pot fi citite gândurile altora din gesturile lor*, trad. de Alexandru Szabo, Editura Polimark, București, 2002.
- Petrescu Nicolae, *Omiletica. Manual pentru Seminariile Teologice*, EIBMBOR, București, 1977.
- Preda Constantin, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, EIBMBOR, București, 2005.
- Quintilian, *The Institutio Oratoria of Quintilian*, 2.15.37, vol. 1, trans by H. E. Butler, coll. *Loeb Classical Library*, vol. 124, Harvard University Press, Cambridge, 1922.
- Radu Ștefan, *Praștia lui David sau Omiletica pe înțelesul tuturor*, Biserica (Uniunea de Conferințe) a Adventiștilor de Ziua a Șaptea din Republica Moldova, 2011.
- Ridderbos Herman N., *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles*, Tyndale Press, Illinois, 1962.
- Robinson Haddon W., *Expository Preaching: Principles & practice*, Inter-Varsity Press, Leicester, 2001.
- Idem, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*, Baker Books, Grand Rapids, 2001.
- Soards Marion L., *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994.
- Stott John R. W., *Portretul Predicatorului: Studii asupra unor termeni din Noul Testament*, Fundația Educație Biblică prin Extensie, Cluj-Napoca, 2015.
- Stowers Stanley Kent, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, coll. *Society of Biblical Literature Dissertation Series 57*, Scholars Press, Chico, 1981.
- Idem, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, Yale University Press, New Haven and London, 1994.
- Thorsteinsson Runar M., *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*, Almqvist & Wiksell Press, Stockholm, 2003.
- Thurén Lauri, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, (Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius), band 124, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- Toader Ioan, *Retorica amvonului*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.
- Tobin Thomas H., *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2004.
- Tolmie D. Francois, *Persuading the Galatians: A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, band 190, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.
- Tsang Sam, *From Slaves to Sons: A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors in His Letter to the Galatians*, coll. *Studies in Biblical Literature*, vol. 81, Peter Lang, New York/Berlin, 2005.
- Watson Duane F., Alan J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive*

- Bibliography with Notes on History and Method*, coll. *Biblical Interpretation Series*, vol. 4, E. J. Brill, Leiden, 1994.
- Witherington Ben III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2001.
- Idem, *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2011.
- Idem, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995.
- Idem, *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*, Cascade Books, Eugene, 2009.
- Idem, *Letters and Homilies for Hellenized Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter*, IVP Academic, Downers Grove, 2007.

VI Articole și Studii

- Adams Jay E., „Theology of Powerful Preaching: Nine beliefs at the heart of biblical preaching”, în vol. *The Art & Craft of Biblical Preaching*, (Haddon Robinson, Craig Brian Larson eds.), Zondervan, Grand Rapids, 1984.
- Aletti Jean-Noël, „La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance”, în *Biblica*, vol. 71, no. 1, 1990.
- Allmen D. von, „L'apocalyptique juive et le retard de la parousie en II Pierre 3:1–13”, în *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 16, 1966.
- Aune David E., „Greco-Roman Biography”, în vol. *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, (David E. Aune ed.), Scholars Press, Atlanta, 1988.
- Bailey J. N., „Paul's Political Paraenesis in Romans 13: 1–7”, în *Restoration Quarterly*, vol. 46, no. 1, 2004.
- Baker David L., „Anul Jubileu și Mileniul. Anii sacri în Biblie și relevanța lor astăzi”, în *Themelios*, vol. 24, no. 1, 1998.
- Balch David L., „Hellenization/Acculturation in 1 Peter”, în vol. *Perspectives on First Peter*, (Charles H. Talbert, ed.), Wipf&Stock Publishers, 2010.
- Barclay John, „1 Corinthians”, în vol. *The Oxford Bible Commentary. The Pauline Epistles*, (John Muddiman, John Barton eds.), Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Barnes T. D., „Legislation against the Christians”, în *The Journal of Roman Studies*, vol. 58, 1968.
- Barnikol Ernst, „Römer 13: Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung von Römer 13, 1–7”, în vol. *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht*, (Jürgen Dummer, Traugott Holtz eds.), Akademie Verlag, Berlin, 1961.
- Barton Stephen, „1 Corinthians”, în vol. *Eerdmans Commentary on the Bible*, (James D. G. Dunn, John W. Rogerson, eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003.

- Bashoor M. Scott, „Hebrews 13: 8 and the Sameness of Jesus Christ: An Evaluation of Approaches and a Preferred Solution”, în *The South Pacific Journal of Biblical Studies*, vol. 1, no. 10, 2015.
- Bateman Herbert W., „Were the Opponents at Philippi necessarily Jewish?”, *Bibliotheca Sacra*, CLX, nr. 1, 1998.
- Behera Marina Ngursangzeli, „Heavenly Citizenship: A Concept for Union and an Identity Marker for Mizo Christians”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, no. 2, 2018.
- Beker J. C., „The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans”, în vol. *The Romans Debate*, (Karl P. Donfried ed.), Baker Academic, Grand Rapids, ²1991.
- Belu Dumitru, „Predica apostolică”, în *Mitropolia Ardealului*, vol. XI, nr. 1–3, 1966.
- Benea Olimpiu-Nicolae, „Perspective Hermeneutice Ortodoxe în Interpretarea Epistolei către Coloseni”, în *Studii Teologice*, vol. 13, nr. 4, 2017.
- Berchman Robert M., „Galatians (1: 1–5): Paul and Greco-Roman Rhetoric”, în vol. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, (Mark D. Nanos ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 2002.
- Betz Hans Dieter, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, în *New Testament Studies*, XXI, nr. 3, 1975.
- Idem, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, în vol. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, (Mark D. Nanos ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 2002.
- Black David Alan, „Hebrews 1: 1–4: A Study in Discourse Analysis”, în *Westminster Theological Journal*, vol. 49, nr. 1, 1987.
- Idem, „The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and a Proposal”, în *Grace Theological Journal*, vol. 7, no. 2, 1986.
- Botha Pieter J. J., „Cognition, Orality-Literacy and Approaches to First-Century Writings”, în vol. *Orality, Literacy, and Colonialism in Antiquity*, (Jonathan A. Draper ed.), E. J. Brill, Leiden, 2004.
- Boobyer G. H., „The Indebtedness of II Peter to I Peter”, în vol. *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester University Press, Manchester, 1959.
- Braun Willi, „Rhetoric, Rhetoricity and Discourse Performances”, în vol. *Rhetoric and Reality in Early Christianities*, (Willi Braun ed.), Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 2005.
- Brettler Marc Zvi, „By the Grace of God – A Biblical Idea?”, în vol. *Encountering God: El Rachum V'chanun – God Merciful and Gracious*, (Rabbi Lawrence A. Hoffman ed.), Jewish Lights Publishing, Woodstock, 2016.
- Bud Paula, „Eshatologie și Apocalipsă în Vechiul Testament”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, nr. 1, 2011.
- Bude Ioan, „Un imn hristologic din lirica creștină a veacului apostolic: Filipeni 2, 6–11”, în *Altarul Banatului*, XXI, nr. 1–3, 2010.

- Bulley Alan D., „Death and rhetoric in the Hebrews *hymn to faith*”, în *Studies in Religion*, vol. 25, no. 4, 1996.
- Burnet Régis, „La Finale de L'Épître aux Hébreux: Une Addition Alexandrine de la Fin du II^e Siècle”, în *Revue Biblique*, vol. 120, no. 3, 2013.
- Callan Terrance, „The Style of Galatians”, în *Filologia Neotestamentaria*, vol. 88, 2007.
- Callow Kathleen, „Patterns of Thematic Development in 1 Corinthians 5, 1–13”, în vol. *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, (David Alan Black ed.), Broadman Press, Nashville, 1992.
- Campbell D. H., „The Identity of Εὐὼ in Romans 7: 7–25”, în vol. *Studia Biblica 1978: Sixth International Congress on Biblical Studies*, (E. A. Livingston ed.), JSOT Press, Sheffield, 1980.
- Caplat Simion S., „Problema Formei în Predica Sfântului Ioan Gură de Aur”, în vol. *Sfântul Ioan Gură de Aur – mare misionar al Bisericii*, volumul I: Păstorul de suflute și exegeza Ortodoxiei, (Mihai Hau ed.), Editura Basilica, București, 2015.
- Carlston Charles Edwin, „Transfiguration and Resurrection”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 80, no. 3, 1961.
- Cassidy Ron, „The Politicization of Paul: Romans 13: 1–7 in Recent Discussion”, în *The Expository Times*, vol. 121, no. 8, 2010.
- Charles Ronald, „The Report of 1 Corinthians 5 in Critical Dialogue with Foucault”, în *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 11, no. 1, 2010.
- Chester Andrew, Ralph P. Martin, „The Theology of the Letters of James, Peter and Jude”, în vol. *New Testament Theology*, (James D. G. Dunn, ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Chirilă Ioan, „Despre Logos, Creație și re-creație”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, vol. LIII, nr. 2, 2008.
- Idem, „Structura literar eshatologică a Vechiului Testament. Analiza macrostructurală”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, vol. 58, nr. 2, 2013.
- Ciobotă Marius Daniel, „Pathos și Personalitate în Discursul Omiletic”, în *Studii Teologice*, nr. 1, 2014.
- Classen C. Joachim, „St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric”, în vol. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, (Mark D. Nanos ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 2002.
- Cloșcă Tincuța, „Ornamentele Retoricii Clasice și cei trei mari Părinți Capadocieni”, în *Studii Teologice*, nr. 1, 2014.
- Cosby Michael R., „Paul's Persuasive Language in Romans 5”, în vol. *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, (Duane F. Watson ed.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991.
- Cosgrove Charles H., „Rhetorical Suspense in Romans 9–11: A Study in Polyvalence and Hermeneutical Election”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 115, no. 2, 1996.

- Cothenet E., „La Tradition selon Jude et 2 Pierre”, în *New Testament Studies*, vol. 35, no. 3, 1989.
- Craig Clarence Tucker, *The First Epistle to the Corinthians*, coll. *The Interpreter's Bible X*, Parthenon Press, Nashville, 1953.
- Cristescu Grigore, „Pasiunea și emoția în predică”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 4–6, 1954.
- Idem, „Predică și predicator în vremea noastră”, în *Studii Teologice*, nr. 3–4, 1950.
- Czachesz Istvan, „Network Analysis of Biblical Texts”, în *JCH*, vol. 3, no. 1–2, 2016.
- Davis Ellen F., „Losing a Friend: The Loss of the Old Testament to the Church,” în *Jews, Christians and the Theology of the Hebrew Scriptures*, (Alice Ogden Bellis, Joel S. Kaminsky, eds.), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000.
- deSilva David A., „Appeals to Logos, Pathos, and Ethos in Galatians 5:1–12. An Investigation of Paul's Inventio”, în vol. *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*, (S. Porter, B. Dyer eds), Cambridge University Press, Cambridge, 2016.
- Dincă Garofița, „Ēthos et pathos dans le discours homilétique roumain”, în vol. *Text și discurs religios. Lucrările Conferinței Naționale*, ediția a VI-a, (Alexandru Gafton, Sorin Guia, Ioan Milică eds.), Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2014.
- Draper J. A., „Humble Submission to Almighty God and its Biblical Foundation: Contextual Exegesis of Romans 13: 1–7”, în *Journal of Theology for Southern Africa*, vol. 63, no. 1, 1988.
- Drăgușin Valeriu, „Eshatologia în Epistolele sobornicești”, în *Ortodoxia*, vol. 49, no. 2, 1988.
- Duff Jeremy, „2 Peter”, în vol. *The Oxford Bible Commentary*, (John Barton, John Muddiman, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Duff Paul B., „Transformed from Glory to Glory: Paul's Appeal to the Experience of His Readers in 2 Corinthians 3: 18”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 127, no. 4, 2008.
- Duling Dennis C., „Paul's Aegean Network: The Strength of Strong Ties”, în *Biblical Theology Bulletin*, vol. 43, 2013.
- Duțu Constantin, „Întâlnirea predicii creștine cu retorica greco-romană”, în *Studii Teologice*, XLIII, nr. 2, 1991.
- Dvorak James D., „Evidence that Commands a Verdict: Determining the Semantics of Imperatives in the New Testament”, în *Biblical and Ancient Greek Linguistics*, vol. 7, 2018.
- Elliott John H., „Peter, Second Epistle of”, în vol. *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, (David Noel Freedman, ed.), Doubleday, New York, 1992.
- Fanucci Laura Kelly, „Release from the Slavery of Debt: The Jubilee Year for Ancient Israel and the Modern Global Economy”, în *Obsculta*, vol. 1, no. 1, 2014.
- Faussett A. R., „The Second Epistle General of Peter”, în vol. *Commentary Critical*

- and Explanatory on the Whole Bible*, (Jamieson, Faussett, Brown, eds.), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 1871.
- Fer Vasile Doru, „*Iată ne întoarcem către neamuri* (F. AP. 13, 46). Aspecte premergătoare Primei Călătorii Misionare a Sfântului Apostol Pavel”, în *Altarul Banatului*, nr. 1–3, 2019.
- Foster Paul, „The Disputed Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter – Once Again”, în *Novum Testamentum*, vol. 49, 2007.
- Fraikin Daniel, „The Rhetorical Function of the Jews in Romans”, în vol. *Anti-Judaism in Early Christianity: Paul and the Gospels*, (Peter Richardson, David Granskou eds.), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1986.
- Galeriu Constantin, „Mântuitorul Iisus Hristos, Învățătorul nostru Suprem”, în *Ortodoxia*, vol. XXXV, nr. 1, 1983.
- Garland David E., „The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors”, în *Novum Testamentum*, XXVII, 2, 1985.
- Ghiț Florin-Cătălin, „The Biblical and Classical Greek Terminology of Love”, în *Inter: Romanian Review for Theological and Religious Studies*, vol. II, no. 1–2, 2008.
- Gordon Vasile, „Predica, Predicatorul și Ascultătorii. Studiu Pastoral-Liturgic”, în *Studii Teologice*, nr. 1, 2014.
- Idem, „Mitropolitul Bartolomeu – un predicator harismatic”, în vol. *De la Betleemul Nașterii la Ierusalimul Învierii: Scrisori pastorale*, Polirom, Iași, 2011.
- Gotsis George, Stavros A. Drakopoulos, „The economics of the early Christian rhetoric: The case of the second petrine Epistle of the New Testament”, în *History of Economic Ideas*, vol. 19, no. 1, 2011.
- Goulder Michael D., „Did Peter ever go to Rome?”, în *Scottish Journal of Theology*, no. 4, 2004.
- Greenlee J. Harold, „Love in the New Testament”, în *Notes on Translation*, vol. 14, no. 1, 2000.
- Guilding A. E., „Notes on the Hebrew Law Codes”, în *Journal for Theological Studies*, vol. 49, no. 1, 1948.
- Gundry Robert H., „Verba Christi in I Peter: Their Implications Concerning the Authorship of I Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition”, în *New Testament Studies*, vol. 13, no. 4, 1967.
- Hall Robert G., „The Rhetorical Outline for Galatians: A Reconsideration”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 106, no. 2, 1987.
- Idem, „Historical Inference and Rhetorical Effect: Another Look at Galatians 1 and 2”, în vol. *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, (Duane F. Watson ed.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991.
- Idem, „Paul, Classical Rhetoric, and Oracular Fullness of Meaning in Romans 1:16–17”, în vol. *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*, (S. Porter, B. Dyer eds), Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

- Harris Monica J., Robert Rosenthal, „No more Teacher's dirty looks: Effects of Teacher Nonverbal Behavior on student outcomes”, în vol. *Applications of Nonverbal Communication*, (Ronald E. Riggio, Robert S. Feldman eds.), Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah, London, 2005.
- Harper Kyle, „*Porneia*: The Making of a Christian Sexual Norm”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 131, nr. 2, 2011.
- Healey J. F., „Death is Swallowed up in Victory (1 Corinthians 15: 54): Canaanite Mot in Prophecy and Apocalypse”, în vol. *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*, (P. J. Harland, C. T. R. Hayward, eds.), E. J. Brill, Leiden, 1999.
- Head Peter M., „The Role of Eyewitnesses in the formation of the Gospel Tradition”, în *Tyndale Bulletin*, vol. 52, no. 2, 2001.
- Horsley G. H. R., „Speeches and Dialogue in Acts”, în *New Testament Studies*, vol. 32, 1986.
- Horsley Richard A., „Rhetoric and Empire – and 1 Corinthians”, în vol. *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, (Richard A. Horsley ed.), Trinity Press International, Harrisburg, 2000.
- Iatan Cristinel, „Slujirea preoților (*kōhānīm*) în Israelul antic și implicațiile ei. Fiii lui Aaron, cei unși preoți ale căror mâini s-au sfințit spre slujba preoției (Nm. 3,3)”, în vol. *Via lui Nabot: Naboth's Vineyard. Studia Theologica Recentiora*, (Octavian Gordon, Alexandru Mihăilă eds.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012.
- Ică Ioan I. jr, „Exegeză, dogmatică și mistică isihastă în teologia taborică a sfântului Ioan Damaschinul”, în *Tabor*, nr. 5, august 2007.
- Jackson Foakes, „Evidence for the Martyrdom of Peter and Paul in Rome”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 46, no. 1–2, 1927.
- Jennrich Walter A., „Rhetoric in the New Testament: The Diction in *Romans* and *Hebrews*”, în *Concordia Theological Monthly*, vol. 20, no. 7, 1949.
- Johnsson William G., „The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 97, no. 2, 1978.
- Jokinen Kristiina, „Pointing Gestures and Synchronous Communication Management”, în vol. *Development of Multimodal Interfaces: Active Listening and Synchrony*, (Anna Esposito, Nick Campbell, Anton Nijholt eds.), Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, 2010.
- Jones Edmund D., „The Authorship of Hebrews XIII”, în *The Expository Times*, vol. 46, 1934.
- Joubert Stephan, *Paul as Benefactor: Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection*, Wipf&Stock Press, Eugene, 2016.
- Kallas James, „Romans xiii. 1–7: An Interpolation”, în *New Testament Studies*, vol. XI, no. 4, 1965.
- Karris Robert J. „Romans 14:1–15:13 and the occasion of Romans”, în *The Romans Debate*, (Karl P. Donfried ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 1991.

- Kawashima Robert S., „The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity”, în *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 65, no. 3, 2003.
- Koester Craig R., „Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity”, în *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 64, no. 1, 2002.
- Koester Helmut, „Outside the Camp: Hebrews 13: 9–14”, în *Harvard Theological Review*, vol. 55, no. 4, 1962.
- La Piana G., „Cephas and Peter in the Epistle to the Galatians”, în *Harvard Theological Review*, vol. 14, no. 2, 1921.
- Idem, „The Tombs of Peter and Paul Ad Catacumbas”, în *Harvard Theological Review*, vol. 14, no. 1, 1921.
- Lake K., „Simon, Cephas, Peter”, în *Harvard Theological Review*, vol. 14, no. 1, 1921.
- Lampe Peter, „Theology and Rhetoric: Redefining the Relationship between *Res* and *Verba*”, în *Acta Theologica*, XXXIII, nr. 2, 2013.
- Leff Michael, „The Habitation of Rhetoric”, în *Contemporary Rhetorical Theory: A Reader*, (John Louis Lucaites ed.), Guilford, New York, 1999.
- Légasse Simon, „Paul et Cesar: Romains 13, 1–7: Essai de synthèse”, în: *Revue Biblique*, CI, nr. 4, 1994.
- Levine Amy-Jill, „Reflections on Reflections: Jesus, Judaism and Jewish-Christian Relations”, în *Studies in Christian-Jewish Relations*, vol. 8, no. 1, 2013.
- Leone Massimo, „Pour une Lutte Efficace contre les Discours Fondamentalistes”, în *Fellows: le regard de chercheurs internationaux sur l'actualité*, no. 5, 1^{er} avril 2016.
- Lim Sung U., „A double-voiced reading of Romans 13:1–7 in light of the imperial cult”, în *HTS Theologese Studies*, vol. 71, no. 1, 2015.
- Lindars Barnabas, „The Rhetorical Structure of Hebrews”, în *New Testament Studies*, vol. 35, no. 3, 1989.
- Lofthouse W.F., „The Righteousness of God”, în *The Expository Times*, vol. L, 1939.
- Marco Angelico-Salvatore di, „Rhetoric and Hermeneutic – On a Rhetorical Pattern: Chiasmus and Circularity”, în vol. *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, (Stanley E. Porter, Thomas H. Olbricht eds.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
- Marcu Grigorie T., „Elemente de eclesiologie paulină”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 1–3, 1961.
- Idem, „Cine este EGW din capitolul VII”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 3–4, 1959.
- Marshall J. D., „Thomas Hobbes: Education and Obligation in the Commonwealth”, în *Journal of the Philosophy of Education*, vol. 14, no. 1, 1980.
- Martin Troy, „Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatian Controversy”, în vol. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, (Mark D. Nanos ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 2002.
- Matlock R. Barry, „The Rhetoric of *πίστις* in Paul: Galatians 2.16, 3.22, Romans 3.22, and Philippians 3.9”, în *Journal for the Study of the New Testament*, XXX, nr. 2, 2007.

- McKnight Edgar V., „Literary and Rhetorical Form and Structure in the Epistle to the Hebrews”, în *Literary and Rhetorical Form and Structure Review and Expositor*, vol. 102, 2005.
- Meyer P. W., „The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7”, în vol. *The Conversation Continues: Studies in Paul and John*, (R. T. Fortna, B. R. Gaventa eds.), Abingdon Press, Nashville, 1990.
- Mihoc Vasile, „Eclesiologia Noului Testament”, în *Studii Teologice*, nr. 3–4, 1977.
- Idem, „Israelul lui Dumnezeu (Gal. 6, 16)”, în vol. *Poporul lui Dumnezeu și societatea: Cercetări biblice*, (Hans Klein, Alexandru Ioniță, Cătălin Vătămanu coord.), Editura Astra Museum, Sibiu, 2018.
- Idem, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni: Introducere, traducere și comentariu”, în *Studii Teologice*, nr. 3–4, 1983.
- Mihoc Ioan, „Evrei 13, o relectură a întregii Epistole? Considerații literare și teologice”, în *Revista Teologică*, vol. 94, nr. 1, 2012.
- Mircea Ioan, „Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru”, în *Glasul Bisericii*, vol. 34, no. 9–10, 1975.
- Molland Einar, „La thèse „La prophétie n'est jamais venue de la volonté de l'homme” (2 Pierre 1, 21) et les Pseudo-Clementines”, în *St. Theol.*, vol. 9, no. 2, 1956.
- Murphy-O'Connor Jerome, „Corinthian Slogans in 1 Cor. 6: 12–20”, în *Catholical Biblical Quarterly*, vol. 40, 1978.
- Myers Charles D., „Chiastic Inversion in the Argument of Romans 3–8”, în *Novum Testamentum*, vol. 35, no. 1, 1993.
- Neyrey Jerome H., „Body Language in 1 Corinthians: The use of Anthropological Models for Understanding Paul and his Opponents”, în *Semeia*, vol. 35, 1986.
- Novak David, „The Judaic foundation of rights”, în vol. *Christianity and Human Rights: An Introduction*, (John Witte Jr., Frank S. Alexander eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Oakes Peter, „Made Holy by the Holy Spirit: Holiness and Ecclesiology in Romans”, în vol. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, (Kent E. Brower, Andy Johnson eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2007.
- Olbricht Thomas H., „Hebrews as Amplification”, în vol. *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, (Stanley E. Porter, Thomas H. Olbricht eds.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
- Orchard Bernard, „The Ellipsis between Galatians 2,3 and 2,4”, în *Biblica*, vol. 54, no. 4, 1973.
- Panaite Ovidiu, „Relația dintre Biserică și Imperiu în timpul dinastiei constantinene (306–363)”, în vol. *Imperiu și Sacerdoțiu: Dinamica raporturilor Biserică-Stat în Imperiul Romano-Bizantin (306–867)*, (Nicolae Chifăr, Dragoș Boicu eds.), Editura Doxologia, Iași, 2017.
- Pașca-Tușa Stelian, „Psalmul 2 – Abordare Isagogică, Exegetică și Teologică (partea a II-a)”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, vol. 60, no. 2, 2015.

- Perler Othmar, „L'Évangile de Pierre et Mélicon de Sardes”, în *Revue Biblique*, no. 71, 1964.
- Petraș Irina, „Paul Goma și starea de fericire”, în *România Literară*, nr. 47, 25 noiembrie 2011.
- Porter Stanley E., „Aspect and Imperatives Once More”, în *Biblical and Ancient Greek Linguistics*, vol. 7, 2018.
- Idem, Matthew Brook O'Donnell, „The Greek Verbal Network Viewed from a Probabilistic Standpoint: An Exercise in Hallidayan Linguistics”, în *Filologia Neotestamentaria*, vol. 14, 2001.
- Idem, Andrew W. Pitts, „τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι in 2 Peter 1:20 and Hellenistic Epistolary Convention”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 127, no. 1, 2008.
- Preda Constantin, „Frângerea pâinii la Troa și învierea lui Eutihie”, în *Studii Teologice*, nr. 1–2, 1999.
- Idem, „Modelul comunității apostolice în sumarele narative din Faptele Apostolilor 1–5”, în *Ortodoxia*, nr. 2, 2015.
- Prothro James B., „Distance, Tolerance, and Honor Six Theses on Romans 13:1–7”, în *Concordia Journal*, vol. 42, no. 4, 2016.
- Raj John Vijaya, „Paul's Political Discourse as Colonial Mimicry: A Postcolonial Appraisal of Romans 13: 1–7”, în *SATHRI Journal*, vol. 3, 2009.
- Räsänen Heikki, „Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism”, în *New Testament Studies*, vol. 31, no. 4, 1985.
- Reese Ruth Anne, „Holiness and Ecclesiology in Jude and 2 Peter”, în vol. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, (Kent E. Brower, Andy Johnson, eds.), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007.
- Rensburg S. P. J. J. van, „Sanctification according to the New Testament”, în *NeoTestamentica*, vol. 1, no. 1, 1967.
- Richards E. Randolph, „Silvanus was not Peter's Secretary”, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 43, no. 3, 2000.
- Riddle Donald W., „The Cephas-Peter Problem, and a Possible Solution”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 59, no. 2, 1940.
- Ringe Sharon H., „1 and 2 Peter, Jude”, în vol. *Global Bible Commentary – GBC*, (Daniel Patte, ed.), Abingdon Press, Nashville, 2004.
- Robinson Donald Fay, „Where and When did Peter die?”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 64, no. 2, 1945.
- Rotaru Pavel, „Experiența Comuniunii cu Dumnezeu în Rm 8, 1–17 (I)”, în *Studii Teologice*, nr. 2, 2015.
- Russell Norman, „Gregory Palamas”, în vol. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, (Gillian Clark, Andrew Louth eds.), Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Russell Walter B., „Rhetorical Analysis of the Book of Galatians, Part 1”, în *Bibliotheca Sacra*, vol. 150, 1993.

- Sanders Jack T., „The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 81, no. 4, 1962.
- Schapiro Leonard B., „Antisemitism in the Communist World”, în *Soviet Jewish Affairs*, no. 9, 1979.
- Semen Petre, „Sensul expresiei *Iom – Iahve – Ziua Domnului* la profeții Vechiului Testament”, în *Studii Teologice*, nr. 1–2, 1978.
- Smaltz Warren M., „Did Peter die in Jerusalem?”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 71, no. 4, 1952.
- Smit Joop, „The Genre of 1 Corinthians 13 in the light of classical rhetoric”, în *Novum Testamentum*, vol. XXXIII, nr. 3, 1991.
- Idem, „The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech”, în *New Testament Studies*, vol. 35, no. 1, 1989.
- Smith Jay E., *The Roots of a „Libertine” Slogan in 1 Corinthians 6:18*, în *Journal for Theological Studies*, vol. 59, no. 1, 2008.
- Snyman Andries, „Persuasion in Romans 5:12–21”, în *HTS Teologiese Studies*, vol. 72, no. 3, 2016.
- Idem, „Style and the Rhetorical Situation of Romans 8. 31–39”, în *New Testament Studies*, vol. 34, no. 2, 1988.
- Stamatoiu Dionisie, „Eshatologia în Epistolele Sobornicești”, în *Mitropolia Olteniei*, anul 55, no. 1–4, 2003.
- Stanley Steve, „The Structure of Hebrews from Three Perspectives”, în *Tyndale Bulletin*, vol. 45, no. 2, 1994.
- Stegner William Richard, „Romans 9. 6–29 – A Midrash”, în *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 22, no. 1, 1984.
- Strand Kenneth A., „Another Look at *Lord’s Day* in the Early Church and in Rev. 1:10”, în *New Testament Studies*, vol. 13, no. 2, 1967.
- Struever Nancy S., „Rhetoric: Time, Memory, Memoir”, în vol. *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, (Walter Jost, Wendy Olmsted eds.), Blackwell Publishing, Oxford, 2004.
- Swetnam James, „On the Literary Genre of the Epistle to the Hebrews”, în *Novum Testamentum*, vol. 11, 1969.
- Tasker R. V. G., „The Integrity of the Epistle to the Hebrews”, în *The Expository Times*, vol. 47, no. 1, 1936.
- Theissen Gerd, „Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J. J. Meggitt, Paul, Poverty and Survival”, în *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 25, 2003.
- Thurén Lauri, „Is There Biblical Argumentation?”, în vol. *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts*, (Anders Eriksson et. alii.), Trinity Press International, Harrisburg, 2002.
- Idem, „Style Never Goes out of Fashion: 2 Peter Re-Evaluated”, în vol. *Rhetoric*,

- Scripture and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*, (S. E. Porter, T. H. Olbricht eds.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.
- Titrud Kermit, „The Function of *kai* in the Greek New Testament and an Application to 2 Peter”, în vol. *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, (David Alan Black ed.), Broadman Press, Nashville, 1992.
- Tiseliță Cristian, „La Divinisation de l'Homme chez Gregoire de Nazianze”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, nr. 1, 2012.
- Toit A. B. du, „Forensic Metaphors in Romans and their soteriological significance”, în *Verbum et Ecclesia*, vol. 24, no. 1, 2003.
- Tofană Stelian, „Suspiniul creației și slava filor lui Dumnezeu, după Rom. 8, 19–23”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, nr. 1, 2007.
- Idem, „Supunerea creștinilor față de stăpânirea Romană, după Rom 13: 1–7,” în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, no. 2, 2015.
- Idem, „Centralitatea Evangheliei lui Iisus Hristos în viața lumii – o perspectivă biblică”, în vol. *Credință și Mărturisire: Istorie și Actualitate*, (Valer Bel, Cristian Sonea, Grigore-Dinu Moș eds.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012.
- Idem, „Semnificația pascală a arătării lui Iisus Mariei Magdalena”, în *Altarul Banatului*, nr. 7–9, 2000.
- Idem, „Sfânta Scriptură într-o lume secularizată: Eficientă sau Ineficientă?”, în *Plērōma*, vol. 8, nr. 2, 2006.
- Tolmie D. F., „The Rhetorical Analysis of the Letter to the Galatians: 1995–2005”, în *Acta Theologica Supplementum*, vol. 9, 2007.
- Torrey C. C., „The Authorship and Character of the so-called *Epistle to the Hebrews*”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 30, no. 1, 1911.
- Torockzai Ciprian Iulian, „Evreii în România și Ortodoxia. Câteva considerații critice”, în *In Honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel*, (Cristian Sonea, Paul Siladi coord.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018.
- Trudinger Paul, „A Note on Hebrews XIII. 22”, în *The Journal of Theological Studies*, vol. 23, no. 1, 1972, pp. 128–130.
- Tyson J. B., „The Blindness of the Disciples in Mark”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 80, no. 3, 1961.
- Țapciuc George-Codruț, „Legământul – un specific al poporului biblic?”, în vol. *Poporul lui Dumnezeu și societatea. Cercetări biblice*, (Hans Klein et. alii.), Editura Astra Museum, Sibiu, 2018.
- Vandrunen David, „Power to the People: Revisiting Civil Resistance in Romans 13:1–7 in Light of the Noahic Covenant”, în *Journal of Law and Religion*, vol. 31, no. 1, 2016.
- Vanhoye Père Albert, „La Question Littéraire de Hébreux xiii. 1–6”, în *New Testament Studies*, vol. 23, no. 2, 1977.
- Varga Cătălin, „Legământul veterotestamentar”, în *Iisus Biruitorul*, nr. 47, 14–20 noiembrie 2011.

- Idem, „Teologia și Exegeza episodului Schimbarea la Față (varianta lukanică)”, în *Altarul Banatului*, nr. 7–9, 2013.
- Idem, „Δικαιοσύνη în limbajul biblic. O scurtă incursiune filologică, exegetică și teologică”, în *Teologie și Viață*, XXIV, nr. 9–12, 2014.
- Idem, „Mântuirea și Îndumnezeirea omului prin har, ca extindere a relațiilor treimice la oameni. Contribuția părintelui Dumitru Stăniloae”, în *Altarul Reîntregirii*, nr. 2, 2014.
- Idem, „Omul între sclavia păcatului și libertatea Duhului. O scurtă analiză a pericopei din *1 Corinteni 5, 1–5*”, în *Astra Salvensis – review of history and culture*, nr. 4, 2014.
- Idem, „Problema lui „οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτο (nu mai lucrez eu aceasta) și perspectivele lui exegetico teologice (*Romani 7, 17*)”, în *Altarul Reîntregirii*, vol. 19, nr. 1, 2014.
- Idem, „The Isagogy of the Sacred Epistle 2 Peter (First Part)”, în *Revista Teologică*, vol. 24, no. 2, 2014.
- Idem, „The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2: 6–11. An Interrogation of the Paternity and Possible Solutions”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, LX, nr. 1, 2015.
- Idem, „The Expression *A New Heaven and a New Earth* in the Theology of Saint Peter the Apostle”, în *Teologia*, vol. 63, no. 2, 2015.
- Idem, „Noi perspective privind autenticitatea epistolei 2 Petru”, în *Journal of the Orthodox Center for the Advancement of Biblical Studies*, vol. 8, no. 1, 2015.
- Idem, „The Religious Dialogue between the Orthodox Church and the Jewish Christian Communities”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, no. 2, 2016.
- Idem, „The Response of the Contemporary Orthodox World to the Ancient Church-State Biblical Model”, în *Teologia*, no. 2, 2019.
- Wagenaar Jan A., „The Priestly Festival Calendar and the Babylonian New Year Festivals: Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Year”, în vol. *The Old Testament in Its World*, (Robert P. Gordon, Johannes C. de Moor eds.), E. J. Brill, Leiden, 2005.
- Wanamaker Charles A., „Philippians”, în vol. *Eerdmans Commentary on the Bible*, (James D. G. Dunn, John W. Rogerson eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003.
- Wasserman Emma, „The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 126, no. 4, 2007.
- Watson Duane F., „The Epistolary Rhetoric of 1 Peter, 2 Peter, and Jude”, în vol. *Reading 1–2 Peter and Jude: A Resource for Students*, (Eric F. Mason, Troy W. Martin eds.), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2014.
- Webb Robert L., „The Petrine Epistles: Recent Developments and Trends”, în vol. *The*

- Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, (Scot McKnight, Grant R. Osborne eds.), Baker Academic, Grand Rapids, 2004.
- Wheaton David H., „2 Peter”, în vol. *New Bible Commentary*, (D. A. Carson et.alii.), Intervarsity Press, Illinois, 1994.
- Wiarda Timothy, „Peter as Peter in the Gospel of Mark”, în *New Testament Studies*, vol. 45, no. 1, 1999.
- Wifstrand Albert, „Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter”, în *St. Theol.*, vol. 1, no. 1–2, 1948.
- Williams C. R., „A Word Study of Hebrews XIII”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 30, no. 1, 1911.
- Williamson Clark M., „Anti-Judaism in Hebrews?”, în *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, vol. 57, no. 3, 2003.
- Winter Bruce W., „Carnal Conduct and Sanctification in 1 Corinthians: *Simul sanctus et peccator?*”, în vol. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, (Kent E. Brower, Andy Johnson, eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2007.
- Wuellner Wilhelm, „Paul’s Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans”, în *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 38, no. 3, 1976.
- Idem, „Where is Rhetorical Criticism Taking Us”, în *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 49, no. 3, 1987.
- Wuest Kenneth. S., „Second Peter in the Greek New Testament”, în vol. *Wuest’s Word Studies in the Greek New Testament*, (Kenneth. S. Wuest, ed.), William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1970.
- Zafiu Rodica, „Ethos, pathos și logos în textul prediciei”, în vol. *Text și discurs religios. Lucrările Conferinței Naționale*, ediția a II-a, (Alexandru Gafton, Sorin Guia, Ioan Milică eds.), Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2010.
- Zhekov Yordan Kalev, Corneliu Constantineanu, „The Presence of the Future: The Eschatological Framework of the New Testament”, în *Plērōma*, nr. 2, 2010.